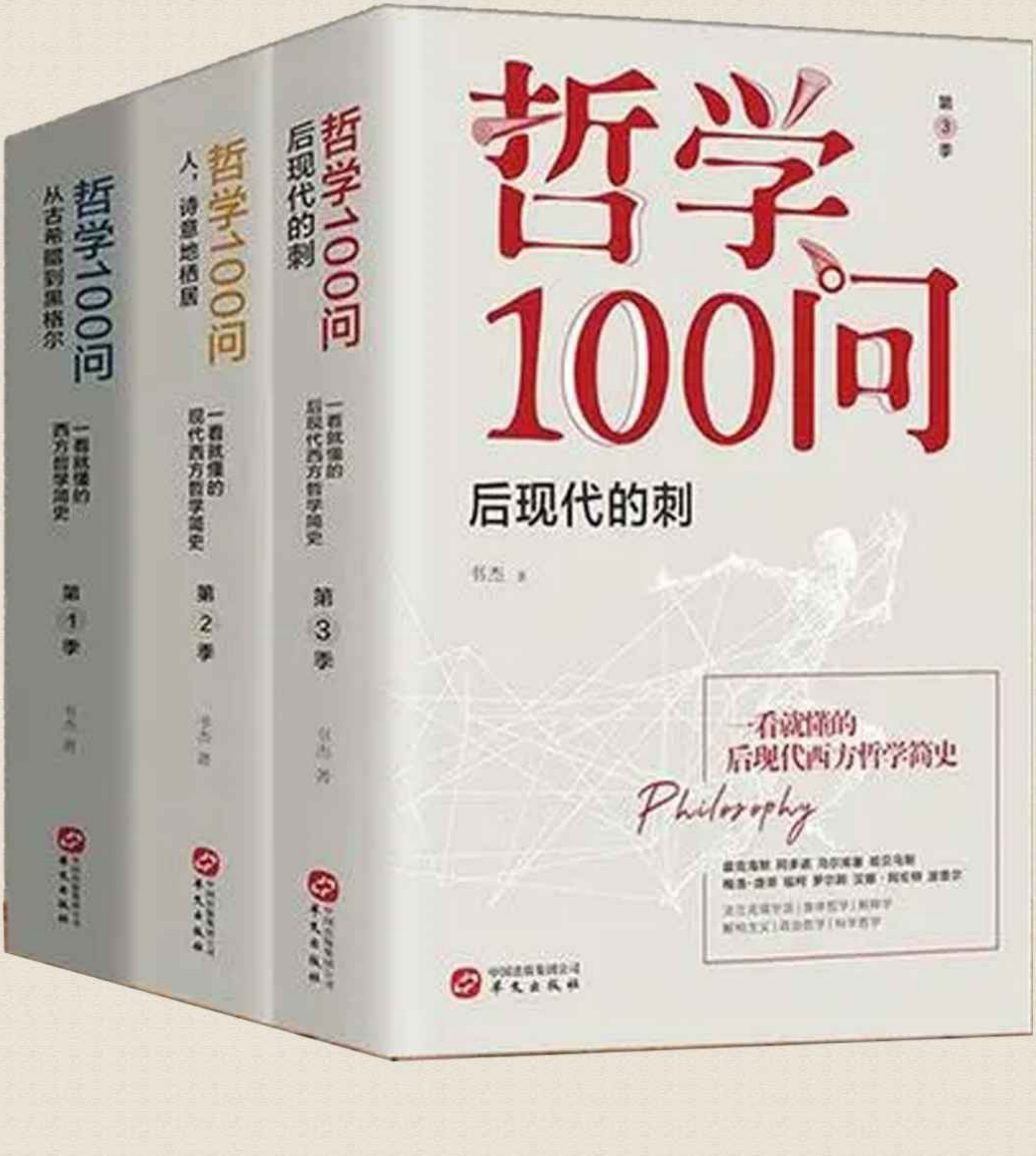
哲学100问全集


哲学100问
后现代的刺
第3季
一看就懂的
后现代西方哲学简史
Philosophy
哲学100问
从古希腊到黑格尔
一看就懂的
西方哲学简史
第1季
哲学100问
人，诗意地栖居
一看就懂的
现代西方哲学简史
第2季
哲学100问
后现代的刺
一看就懂的
后现代西方哲学简史
第3季

VISIT…

总　目　录

哲学100问：从古希腊到黑格尔

哲学100问：人，诗意地栖居

哲学100问：后现代的刺

哲学100问

第1季

从古希腊到黑格尔

书杰 著

一看就懂的
西方哲学简史

Philosophy

苏格拉底 柏拉图 亚里士多德
奥古斯丁 笛卡尔 康德 黑格尔

古希腊哲学 中世纪哲学
近代理性主义 德国古典哲学

中国出版集团公司
華文出版社

第1季

哲学100问

从古希腊到黑格尔

书杰 著

中国出版集团公司
華文出版社

图书在版编目（**CIP**）数据

哲学100问：从古希腊到黑格尔 / 书杰著．--北京：华文出版社，2019.11（2020.01重印）

ISBN 978-7-5075-5180-8

Ⅰ．①哲…　Ⅱ．①书…　Ⅲ．①哲学－世界－问题解答　Ⅳ．①B1-44

中国版本图书馆**CIP**数据核字（**2019**）第**193929**号

哲学**100**问：从古希腊到黑格尔

作　　者：书杰

责任编辑：方昊飞

出版发行：华文出版社

地　　址：北京市西城区广外大街305号8区2号楼

邮政编码：100055

网　　址：http://www.hwcbs.com.cn

电　　话：总编室 010-58336239　发行部 010-58336202　编辑部 010-58336269

经　　销：新华书店

印　　刷：三河市国英印务有限公司

开　　本：880×1230　1/32

印　　张：16

字　　数：353千字

版　　次：2019年11月第1版

印　　次：2020年1月第3次印刷

标准书号：ISBN 978-7-5075-5180-8

版权所有，侵权必究

自序
开启一趟美妙的思想之旅

大家好，我是书杰。

提起哲学，可能大多数人都会觉得很难、很晦涩，甚至有些高深莫测，以至于普通人难以接近，想入门又不知道怎么入手。

基于这样的考虑，我开设了一门面向大众的哲学普及课程——哲学100问。通过系统阐述从古至今的哲学家的思想，让大家了解两千多年来西方哲学的发展脉络，为普通大众开启一扇通向哲学的大门。

哲学，是关于思想的事业，是精神领域的探索。在生活中，我们每时每刻都会用到哲学的思维方式。哲学，最早的定义是“爱智慧”，是追求真理的学问——对人类精神之根的追问，对人的真实价值的探求。

哲学是一门学问，但又不像现成的学问那样有公式可寻。哲学也是一场思想的探险，一旦我们踏入了哲学的领域，心中对真理的向往就会引领我们走向一个前所未有的新天地，这一切都将是对我们思想的考验和勇气的锻炼。

本书将从公元前6世纪的古希腊哲学开始谈起，以早期自然哲学家对世界本原问题的思考为切入点，进而讲到苏格拉底、柏拉图、亚里士多德这三位贤者，然后介绍公元1—16世纪的中世纪时期的基督教哲学，公元17—19世纪的近代哲学，探究笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼茨的唯理论哲学和洛克、贝克莱以及休谟的经验论哲学，最后讲到伟大的德

国古典哲学——康德的批判哲学以及黑格尔的唯心哲学。

我们将沿着这样的历史脉络进行介绍和探讨，带领大家踏入西方哲学的神圣殿堂。



目　录

自序　开启一趟美妙的思想之旅
第一篇章　古希腊的智慧
一、探问世界的本原
01　水是世界的本原
02　世界万物源于“无定”
03　气是万物的本原
04　世界是一团永恒的活火
05　水、火、土、气构成万物
06　世界的本原是原子和虚空
07　数是万物的本原
08　世界源于“存在”
09　芝诺悖论
10　人是万物的尺度
小结：古希腊早期哲学
二、古希腊三贤
01　苏格拉底是谁
02　苏格拉底：为思想助产
03　苏格拉底为何非死不可
04　苏格拉底：认识你自己
05　柏拉图：哲学可以使国家至善
06　柏拉图：现象界背后还有一个世界
07　柏拉图：四线段的比喻和太阳的比喻
08　柏拉图：洞穴的比喻
09　柏拉图：理想国真的理想吗

10　柏拉图式恋爱是精神恋爱吗
11　亚里士多德：吾爱吾师，吾更爱真理
12　亚里士多德：形而上学从何而来
13　亚里士多德：存在是什么
14　亚里士多德：什么是实体
15　亚里士多德：实体是如何形成的
16　亚里士多德：幸福是什么
三、古希腊晚期哲学
01　古希腊哲学走向衰落
02　伊壁鸠鲁主义
03　斯多葛主义
04　怀疑主义
小结：古希腊三贤和古希腊晚期哲学
第二篇章　中世纪基督教哲学
导言　中世纪信仰时代的哲学
一、基督教与基督教哲学
01　基督教的起源是什么
02　耶稣基督到底是谁
03　基督教为什么能与哲学结合
04　一个时间轴：从教父哲学到经院哲学
二、教父哲学
01　奥古斯丁：真理与光照
02　奥古斯丁：创世与时间
03　奥古斯丁：原罪与救赎
三、经院哲学
01　安瑟尔谟：上帝存在的本体论证明
02　托马斯·阿奎那：哲学与神学是什么关系

03　托马斯·阿奎那：上帝存在的五路证明
04　共相问题
05　奥康的剃刀
06　基督教哲学因何衰落
小结：中世纪基督教哲学
第三篇章　近代理性主义哲学
一、文艺复兴时期的哲学及认识论的转向
01　意大利文艺复兴
02　皮科：人的发现
03　布鲁诺：自然的发现
04　如何获得真理性知识
05　英国经验论和大陆唯理论
二、早期经验论哲学
01　培根：知识就是力量
02　培根：四个假象阻碍了什么
03　培根：如何通过感觉经验获得确定的知识
04　霍布斯：如何形成知识
05　霍布斯，带有机械色彩的唯物主义者
06　霍布斯：国家是如何产生的
三、唯理论哲学
01　笛卡尔：怀疑一切
02　笛卡尔：我思故我在
03　笛卡尔："天赋观念"从何而来
04　笛卡尔：心与物是什么关系
05　伽桑狄：批判笛卡尔
06　马勒伯朗士：对笛卡尔难题的解决
07　斯宾诺莎：神即自然

08　斯宾诺莎：宇宙模型如何构成
09　斯宾诺莎：一切从“真观念”出发
10　斯宾诺莎：自由是对必然性的认识
11　莱布尼茨：哲学上的二迷宫问题
12　莱布尼茨：单子如何构建世界
13　莱布尼茨：什么是“前定和谐”
14　莱布尼茨：心灵是一块“有纹路的大理石”
15　莱布尼茨：这是“最好的世界”
16　莱布尼茨：“恶”从哪里来
小结：唯理论哲学
四、经验论哲学
01　洛克：批判“天赋观念”
02　洛克：知识从哪里来
03　洛克：什么是简单观念
04　洛克：什么是复杂观念
05　洛克：社会契约论和三权分立
06　贝克莱：物是观念的集合
07　贝克莱：存在就是被感知
08　贝克莱：物质怎么成了虚无
09　贝克莱：肯定精神实体——心灵
10　贝克莱：肯定精神实体——上帝
11　休谟：知觉是什么
12　休谟：物质、精神和上帝都是不可知的
13　休谟：任何事物都有原因吗
14　休谟：因果关系真的靠谱吗
15　经验论走向死胡同
小结：经验论哲学

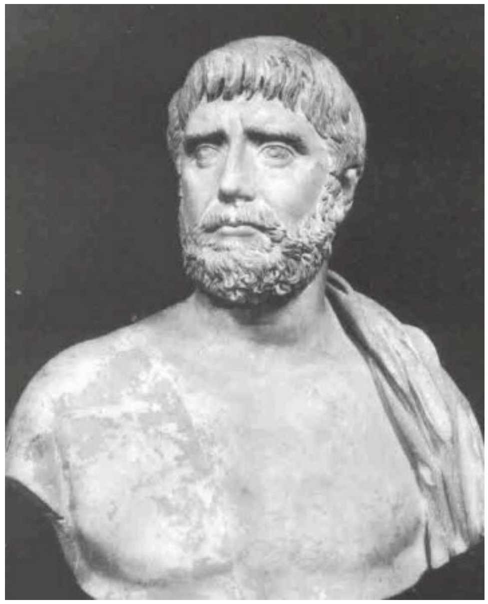
五、法国启蒙哲学
01　启蒙运动
02　伏尔泰：自然神论
03　孟德斯鸠：什么是法的精神
04　卢梭：人类不平等的起源和基础是什么
第四篇章　德国古典哲学
导言　一座不朽的丰碑
一、康德
01　康德，人类闪耀之星
02　康德的终极关怀：人是什么
03　康德：三大批判讲了什么
04　康德：为什么要批判“理性”
05　康德：一场伟大的“哥白尼式的革命”
06　康德：一个是现象界，一个是自在之物
07　康德：限制知识，为道德和信仰留下地盘
08　康德：什么是先天综合判断
09　康德：先验感性论
10　康德：先验知性论
11　康德：先验理性论
12　康德：实践哲学
13　康德：人是自由的吗
14　康德：道德律是一种绝对命令
15　康德：人是目的，而不是手段
小结：康德哲学
二、黑格尔
01　黑格尔，一趟精神的探险之旅
02　黑格尔：实体即主体

03　黑格尔：什么是能动的辩证法
04　黑格尔：世界的逻辑结构是什么
05　黑格尔：传统哲学就此终结了吗
参考书目
后记
返回总目录

第一篇章
古希腊的智慧

一、探问世界的本原

01
水是世界的本原



泰勒斯（Thales，约前624—前546年）。古希腊时期的思想家、科学家、哲学家。米利都人，创建了古希腊最早的哲学学派——米利都学派。他曾经成功预测了一次日食，天文学家经过精确计算确定那一年为公元前585年。

世界的本原问题，是早期古希腊哲学家探讨的主题。

开篇向大家介绍的第一位哲学家就是哲学之父——泰勒斯。泰勒斯生活的年代大概在公元前624年到公元前546年之间。那个时期的希腊人还没有任何哲学知识，对世界的认识仅仅是从古代神话中获得的，关于宇宙的起源和自然演化的朴素思想也是从神话中来的。泰勒斯深受古代

神话的影响，开始逐渐思考“世界的本原”问题。

之所以说泰勒斯是“西方哲学之父”，是因为他最早提出“世界的本原是什么”这样的问题，并从经验而非神话的角度提供了一种答案。

泰勒斯提出：水是万物的本原。万物皆产生于水，水是生命之源。泰勒斯观察到，万物都以湿的东西作为养料，万物的种子生根发芽都需要水的滋润。在这个意义上，泰勒斯把世界的本原归结为水。

在当时的古希腊，这个观点的提出是一场思想革命。因为那时还没有完备的科学知识和哲学知识，对这个复杂的大千世界的认识还停留在表象和普遍的事物层面，而泰勒斯试图摈弃神话解释，将世界的本原从纷繁复杂的表象归结成一种物质，这种思考和分析问题的方法是有跨时代的意义的。从某种意义上讲，泰勒斯是古希腊的第一位自然哲学家。

02
世界万物源于“无定”



阿那克西曼德（Anaximander，约前610—前545年）。泰勒斯的学生，“米利都三杰”之一，绘制了世界上第一张全球地图。

泰勒斯的学生阿那克西曼德认为“水作为万物的本原”是说不通的，他认为水是有形之物，有形之物不可能作为最原始的东西。他看到了水本原说的局限性，水可以解释事物的潮湿性，那怎么解释火的热性、土的干性和气的冷性呢？

阿那克西曼德进一步思考，他认为万物的本原应是一个无形的东西，被称作“无定”——一个没有任何规定性的事物。也许，阿那克西曼德自己也解释不清楚这个无限制、无规定的东西是什么，但正因为其说不清、道不明，才能够称之为万物的本原。

“无定”类似于可以变幻无穷的本体，就像我们童年时玩的橡皮泥，橡皮泥具有非常强的可塑性：万物产生时，物体就从这块橡皮泥中分离出来，获得成为某种具体事物的规定性。比如一棵树，当这棵树枯老后，去掉了规定性又化作一块橡皮泥，这样又回到了具有可塑造的无规定状态。当然这是一个比喻，意在告诉大家“无定”这个概念就是没有规定性，万事万物起源于这样的无规定性，消灭后又回到无规定的状态。

阿那克西曼德的高明之处就在于，他认为，生就是从无限到有限，灭就是从有限重归于无限的过程。

03
气是万物的本原



阿那克西美尼（Anaximenes，约前570—前526年）。古希腊哲学家，与泰勒斯、阿那克西曼德并称为“米利都三杰”。

阿那克西曼德的学生阿那克西美尼，提出了“气是万物的本原”的观点。

这时有人就要问了：泰勒斯认为世界的本原是水，现在又提出气是本原，那岂不是又退回到最初的状态，把世界的本质归结为一种有限的物质形态中去了吗？其实不然，“气本原说”的思想实际上是朝前迈进了一步。

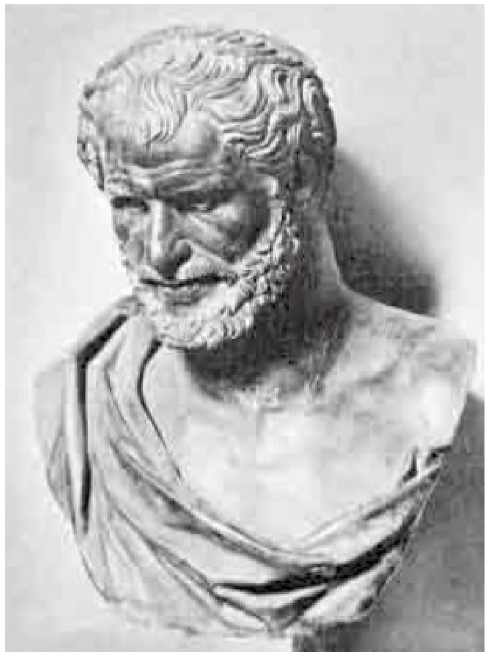
阿那克西曼德说世界的本原是“无定”，但并没有告诉我们这个“无定”究竟是什么。而阿那克西美尼则认为这种“无定”就是一种气，是比

水更加无定形、同时又有着内涵的自然物质。从这个意义上说，阿那克西美尼的“气本原说”是对前面两位哲学家泰勒斯和阿那克西曼德思想的一个综合。

泰勒斯、阿那克西曼德和阿那克西美尼都是古希腊米利都学派的哲学家，被称为“米利都三杰”。泰勒斯把水当作世界的本原，阿那克西曼德把“无定”当作世界的本原，阿那克西美尼则认为气是万物本原。这三位哲学家都是从感觉和经验出发去探寻世界的本原问题，这种解释是一种最为自然的路径，因而也可以称作自然哲学。

那么除了感觉和经验外，是否还有一个更为理性和抽象的思维方式去理解世界的本原问题呢？

04
世界是一团永恒的活火



赫拉克利特（Heraclitus，约前540—前470年）。古希腊一位富有传奇色彩的哲学家，他认为世界是对立统一的，一切产生于“一”。

赫拉克利特大约生活在公元前540年到公元前470年间，他是一个带有传奇色彩的人物。据说他出生在伊奥尼亚地区的爱菲斯城邦的王族家庭，本来应该继承王位的，但他却将王位让给了他的兄弟，自己跑到女神阿尔迪美斯庙附近隐居起来。总体来说，赫拉克利特的思想非常晦涩和神秘。他有两个思想影响重大：第一个是“火本原说”，第二个是朴素辩证法。

火本原说

赫拉克利特认为：火是万物的本原，整个世界就是一团不断燃烧、不断熄灭的永恒的活火。

那么，“火本原”和之前的“水本原”与“气本原”是一样的吗？我们仔细思考便会发现不同之处。火是一种燃烧的状态，物体只有在燃烧后才会出现火的现象，一般情况下是不会出现火这个物质的。火的状态是流动和变化的，而水和气是一种自然的物质和现象，在自然的状态里我们便可以看到“水”和“气”。

赫拉克利特用“火”来解释世界的本原，我们又该如何理解？我们知道火有两种状态——熄灭和燃烧。火熄灭了，就变成了世界的万事万物，世界被生发而成；而世界的万事万物在燃烧时又复归为火，火在燃烧，万物就被毁灭掉。

因此，赫拉克利特用火的两种状态去诠释世界的两种状态。火熄灭后生成了万事万物，万事万物燃烧后又复归为火。火作为万物本原是不定形的东西，万事万物的转化也是不定的。

逻各斯

在火与万物转化的背后，是不是存在着某种具有普遍性和规定性的东西呢？火与万物的转化过程，是不是遵循着某种规律呢？赫拉克利特思考到这里，又将西方哲学的思想进程向前推进了一步。他抽象出了一个不变不动的、在背后统摄一切现象的“逻各斯”。

表面上看，世间万物在变换（火与水、气、土等万物的转换），但

在更深层次却有一个更为根本的神秘规定在左右着一切，这就是“逻各斯”在起作用。当然这个观点是赫拉克利特从毕达哥拉斯的“数本原说”发展而成的，毕达哥拉斯学派我们后面会讲到[1]。

什么是“逻各斯”？通俗地理解，“逻各斯”就是一种抽象的原则，是万事万物遵循的恒常法则，是那个存在之为存在的东西。也就是说，万事万物都要遵守这个“逻各斯”，“逻各斯”是现象背后的本质规定。

人不能两次踏进同一条河

赫拉克利特有一句名言：“人不能两次踏进同一条河。”

河流总是在流动变化的，你第一次踏进一条河和第二次踏进时，情境不可能一模一样。因为第二次踏进河流时，是新的水流在流淌了，而非原来的水流，即任何事物都处在变化当中。

通过直观就能够认识到事物处在变化状态中，这就是朴素的辩证法思想。而万物变化的根据，是由于其内在的固有矛盾所致。与此同时，赫拉克利特还强调相对性，比如“最美的猩猩与人相比也是丑的”就是相对性的体现。

05
水、火、土、气构成万物



恩培多克勒（Empedocles，约前495—前435年）。古希腊哲学家、科学家。他认为水、火、土、气四种元素构成万物。

恩培多克勒大概生活在公元前495年到公元前435年间，他的哲学诗《论自然》和《净化论》文字优美，他被亚里士多德誉为“修辞学的创始人”。同时他还是一名医生，且医术高明，据说可以使人起死回生，当然这都是传说罢了。

四根说

恩培多克勒在哲学方面最大的理论贡献，就是他提出了“四根说”，他把世界的本原归结为四个元素——水、火、土、气。这四个元素按照不同的比例，构成了万事万物。万物因为“四根”的组合而生成，因“四根”的分离而消失。

这和之前说到的泰勒斯、阿那克西美尼分别提出的“水本原”和“气本原”是类似的吗？当然不是。之前的哲学只是把世界的本原归结为单一的某一种物质，而恩培多克勒把世界的本原从空间上还原为四个元素——水、火、土、气，而且是按照不同的比例构成。从哲学史来说，这是对之前哲学家思想的一种重新综合。

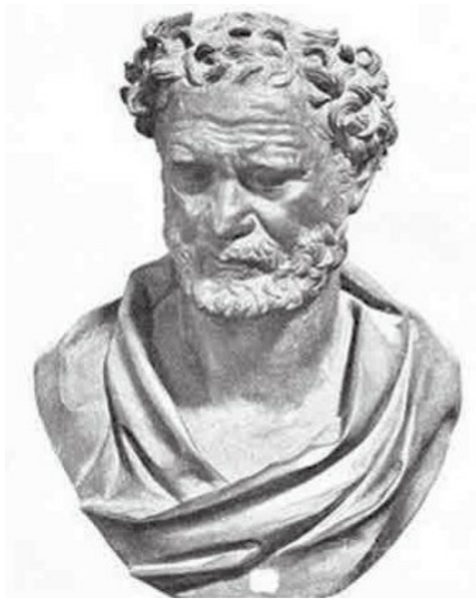
爱与恨

除了“四根说”，恩培多克勒在哲学上的另一个贡献是提出了“爱”和“恨”这两种特殊的力量。这里所说的“爱”和“恨”，不是我们现今人与人之间的爱恨情感，而是事物与事物、元素与元素之间的一种关系——“爱”就是友好，“恨”就是争吵。

“四根”自身没有能力让万物组合和分离，必须依靠一种外力，这个外力就是“爱”和“恨”的力量。

爱的力量让“四根”产生合力，生成万物；恨的力量让“四根”产生斥力，分离万物。

06
世界的本原是原子和虚空



德谟克利特（Demokritos，前460—前370年）。古希腊哲学家，原子论学说的创始人之一。他认为世界自从建立之日起，就在遵循规律发展，这些规律是上天注定的。

德谟克利特生活在公元前440年前后，他出生于希腊东北方的工业城市阿布德拉的一个富商之家。他一生勤奋钻研学问，有着渊博的知识，在哲学、逻辑学、数学、天文、军事、艺术等方面都有所建树。

原子论

德谟克利特提出了最为著名的“原子论”思想。这个“原子”指的是什

么？

古希腊哲学中的“原子”并不是我们现今物理意义上的原子，而是指经由事物不断分割，一直分割到无法再分割时，剩下的那个最小的东西，这是世界最后的单元。或许，在我们的印象里能想到的原子就是一粒灰尘了，但古希腊哲学中的原子或许比这一粒灰尘还要小。

德谟克利特认为，世界的本原是原子和虚空。

原子和虚空

“原子”是充实的最小微粒，虚空的意思就是与充实相反。德谟克利特把万事万物抽象出来，不再拿具体的事物当本原，而是把“原子”——这个看不见、摸不着的最小的微粒看成本原，这个最小的微粒再组合而成各种具体的事物。

原子处在永恒的运动之中，原子运动的场所就是虚空。简单地理解，虚空其实就是空间，原子被空间包围着。无数的原子在虚空中运动，原子与原子之间碰撞后产生了漩涡，最终构成了万事万物。

德谟克利特也是古希腊自然哲学的集大成者。

从泰勒斯到德谟克利特，他们都是按照自然的方式去探寻世界的本原，属于古希腊哲学中自然哲学的部分。下面，我们以毕达哥拉斯学派为切入点，去看看另外一种探寻世界本原的方式——形而上学的方式。

07
数是万物的本原

初探“形而上学”

到底什么是形而上学呢？

可以说，西方哲学史从古希腊到公元19世纪近代哲学阶段，哲学的一大主题就是探讨形而上学的问题。通俗理解，形而上学研究的就是那个万事万物背后的法则，那个终极实在，那个现象背后的最为本质的、变中之不变的东西。就好比中国哲学中的“道”，万事万物背后都有一个“道”在左右着一切，万事万物都遵循这样一个法则。

知道了形而上学，再来了解毕达哥拉斯学派的思想，就容易了。

数是万物的本原

毕达哥拉斯，大约出生于公元前570年间的爱琴海萨摩斯岛。他从小聪明好学，也是一个非常具有传奇色彩的人物，他对东方智慧情有独钟，游历了当时世界上两个文化水准极高的文明古国巴比伦和印度，汲取了多元的文化。他既是一个数学家，也是一个神秘主义宗教的创立者，他的哲学思想也是非常具有神秘色彩的。

毕达哥拉斯最为著名的哲学命题就是“数是万物的本原”。这时的哲学家已经不再像之前的把“水、火、土、气”等自然事物当作万物的本原了，而是把“数”当作本原。

数是什么？其实数就是一个概念。比如，把5个苹果和5个梨放在一起，我们去找到它们具有共同性的地方，就是苹果和梨的数量——“5”，这个“5”就是数的概念。其实，这个过程无形中已经在运用抽象思维了，可能我们现在觉得不以为然，但在古希腊时期，在没有逻辑和哲学知识的情境下，毕达哥拉斯进行这样的思考就是一个很大的进步。



毕达哥拉斯（Pythagoras，约前570—前497年）。古希腊数学家、哲学家，创立了毕达哥拉斯学派。宣称数是宇宙万物的本原，研究数学的目的不是使用而是为了探索自然的奥秘。

“数是万物的本原”该如何理解？

毕达哥拉斯认为，万物都是由数来决定的，通过经验观察，任何千差万别的事物背后，都有某种数量的关系，有着数量的规定性，世界是

按照一定的数量比例而构成的秩序。他认为，1是一个最基本的数，它既不是偶数也不是奇数，但可以构成偶数和奇数。1+1就是第一个偶数2，而第一个偶数再加1就构成了第一个奇数3……所以，在毕达哥拉斯看来，1是数的本原。

那么1又是怎样跟万物发生关系的呢？毕达哥拉斯有两种解释：第一种是通过具体的现象去解释，这种还是偏自然哲学的方法；第二种则高度抽象，是以一种神秘的方式去解释。

首先，我们来说第一种具象解释。

毕达哥拉斯认为，数的本原是1。

1就是一个圆点；1加上自身就是2，两个圆点构成一条线；再加1就是3个圆点，3个圆点连在一起构成一个面；再加1就是4个圆点，4个圆点连在一起构成体，体再构成水、火、土、气，然后再构成万事万物。这样，从1生发出点、线、面、体，然后再生成水、火、土、气，然后到万事万物。这是第一种解释，这种解释还是从现象出发，没有彻底的抽象化。

而到了第二种解释，则具有了神秘主义的色彩。毕达哥拉斯把数比喻成这个世界的不同维度。世界分为十对范畴，每一个范畴是对世界的一种抽象化的概念，而一个数则对应了相应的范畴。

这十对范畴分别是：

奇数和偶数；

有定形和无定形；

一和多；

右和左；

阳和阴；

静和动；

直和曲；

明和暗；

善和恶；

正方和长方。

毕达哥拉斯通过这十对范畴，把世界分为了十个领域，世界万物的任何一个物质、任何一件事都会对应到这十对范畴当中。

赵林在《西方哲学史讲演录》中提到，在这十对范畴中，每个数字都代表一个范畴，从而把世界划分为不同的维度，每一个维度均由一个数字来代表，具体的事物就变成了对数的模仿，数就生发了世界万物。这种解释，把“数”高度抽象化和神秘化了。

从古希腊哲学史的角度来说，毕达哥拉斯的理论有他的高明之处，他不再遵循自然哲学从感官上探寻世界本原的套路，而是从具体事物背后抽象出来一个概念——数，将其当作世界的本原。尽管具有神秘色彩，但这是一种形而上学式的探究方式，即透过现象找到背后的总法则。

这是哲学史思想上的进步。

下面我们去看看受毕达哥拉斯学派影响的一位哲学家——巴门尼德在形而上学道路上，又提出了怎样的新的见解。

08
世界源于“存在”

巴门尼德是古希腊早期四大哲学学派之一的爱利亚学派的重要代表。这里有必要先向大家介绍一下爱利亚学派，因为巴门尼德的存在论和爱利亚学派的第一位哲学家有关。

爱利亚学派：克塞诺芬尼

爱利亚学派的第一位哲学家叫克塞诺芬尼，他最大的贡献就是提出了“一神”取代多神的观点。在古希腊神话中有诸多之神，克塞诺芬尼则对当时希腊城邦中流行的多神论进行了批判：“不要去歌颂传说、神话和史诗中所传说的宙斯和泰坦、巨人们的斗争，因为那些都是先辈们的虚构；也不要去歌颂城邦里那些无益的纷争，唯有崇敬神才是善行。”

这里他崇敬的神，就是他提出的独一无二的神，用这个独一无二的神去取代变化多端的诸神。

在古希腊神话中，诸神都是有形态的，而希腊人崇拜的那些神只不过是人们按照自己的形象杜撰出来的。克塞诺芬尼第一次打破了这个传统，提出了独一无二的神。这个神没有形体，不是通过感官对象，而是通过思想的力量来推动一切事物，来创造世界。用“一”取代“多”，用不生不变的一个神来取代变化多端、喧闹不已的多神，这就是爱利亚学派第一位哲学家克塞诺芬尼的思想。这个思想对他的学生巴门尼德提出“存在”的概念影响重大。

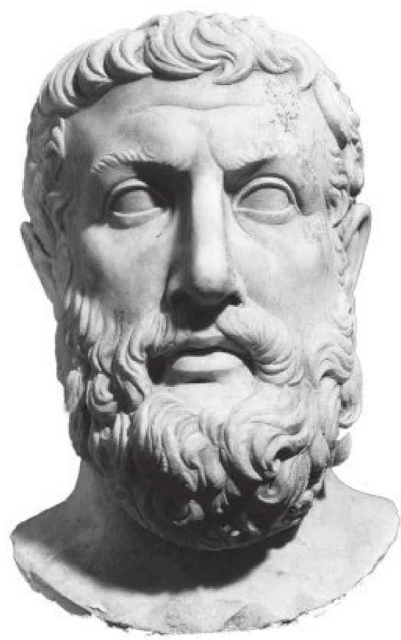
这个抽象出来的、不变的“一”，也就是这个“神”，后来巴门尼德把

它称为“存在”。我们在理解巴门尼德的存在论的时候，一定要和克塞诺芬尼的“一神”联系在一起。

巴门尼德：存在论

巴门尼德是克塞诺芬尼的学生，他的鼎盛年约在公元前500年。他的思想主要是通过他的哲理长诗《论自然》体现的，其中“存在论”是其最为著名的理论。

什么是“存在”呢？



巴门尼德（Parmenides，约前515—前5世纪中叶以后）。古希腊哲学家，前苏格拉底时代最有代表性的哲学家之一。

巴门尼德通过两个对立的判断提出了“存在”的概念：“存在者存在，非存在者不存在；存在者不存在，非存在者存在。” 乍一看这两个判断可能会让人有一些晕，其实这两个对立的判断，是巴门尼德区分事物的两条路，即“真理之路”和“意见之路”。

我们先来说“存在”的问题。巴门尼德并没有明确表述“存在”到底是什么，但我们结合哲学史，对理解“存在”这个概念是有帮助的。

当我们把克塞诺芬尼的“独一无二的神”、毕达哥拉斯的“数”和赫拉克利特提出的“逻各斯”放在一起时，是不是能感觉到它们之间的某种共同特性呢？

没错，这几个概念都是一种抽象的概念，都是抽象出来的事物背后、现象世界背后的本质规定。而这个概念发展到柏拉图那里就是“理念”。

巴门尼德指出了“存在”的几个特征：存在是不生不灭的；存在是完整的、单一的、不动的、没有终结的。

真理之路和意见之路

前面提到，巴门尼德在提出“存在”概念时提出了两条路，即“真理之路”和“意见之路”。

“存在者存在，非存在者不存在。”这是一条真理之路。

“所是的东西不能不是，这是确信的途径，与真理同行。”这里的“是”就是“存在”。那么“所是的东西不能不是”相当于形式逻辑的同一律（A=A），也即“存在者存在”。



真理之路和意见之路

这是用一种理智的思维去认识事物，最后就能通向“存在者存在”的光明世界。真理之路就是对“存在”的认可，这是巴门尼德非常推崇的。

“存在者不存在，非存在者存在。”则是一条意见之路。

所谓意见，就是大家的各自主张。对知识的追求是通过“茫然的眼睛、轰鸣的耳朵或舌头为准绳”的感觉来通达的，而用这样的方法是追求不到真理的。

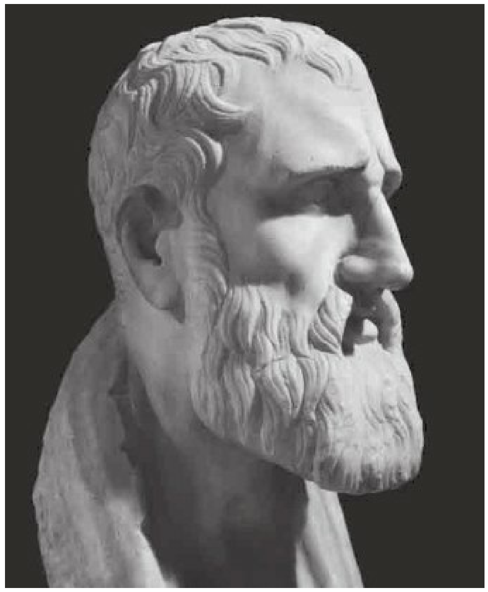
在巴门尼德看来，“是者（存在）不是（非存在），而不是的东西必定是，但此路不通。”

为什么“‘不是的东西必定是’是不通的”？理由就是违反了矛盾律（即A≠-A，A不能等于非A），但“不是的东西必定是”岂不是相当于“A等于非A”了吗？所以这条意见之路行不通。

巴门尼德认为，不要走意见之路，唯有走真理之路才能寻觅到真理。

巴门尼德的“存在论”赋予一神论一种哲学表达，但还没有达到柏拉图“理念论”的高度。从某种意义上说，巴门尼德的“存在论”成为从毕达哥拉斯的“数”到柏拉图的“理念论”之间的一个必要接力手。

09
芝诺悖论



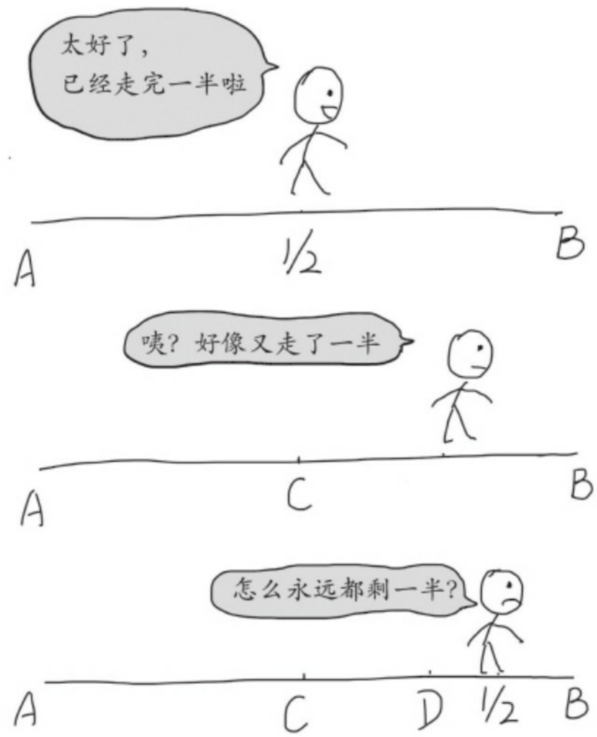
芝诺（Zeno，约前490—前425年）。古希腊数学家、哲学家。他是爱利亚学派的著名哲学家巴门尼德的学生和朋友，以“芝诺悖论”著称。

爱利亚学派的第三位哲学家芝诺，是巴门尼德的学生。

芝诺的鼎盛年大约是在公元前468年，他在哲学史上的最大贡献便是为巴门尼德的存在论思想进行了辩护。在巴门尼德看来，“存在”是不生不灭、独一无二、不变不动的，而芝诺的思想就是要否定“运动”和“多”。但芝诺的劲儿使得有点大，因矫枉过正而走入了“诡辩”[2]的境地。为了给巴门尼德辩护，芝诺把他的论证构造成悖论的形式，看

似有一些道理，实际上又是自相矛盾的。

悖论一：二分法

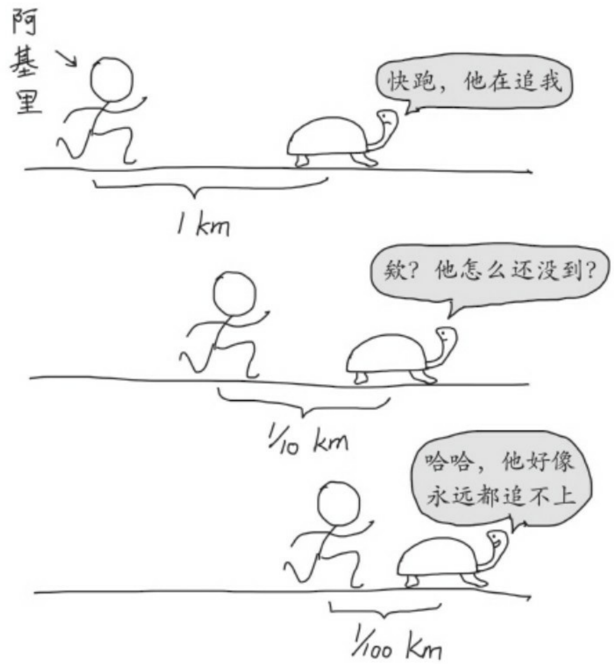


二分法

芝诺：“一个人从A点走到B点，要先走完路程的1/2，再走完剩下总路程的1/2，再走完剩下的1/2……”

如此一来，这人是永远也无法从A走到B的。

悖论二：阿基里和乌龟赛跑



阿基里和乌龟赛跑

古希腊跑得最快的英雄阿基里和一只乌龟进行赛跑，乌龟可以先爬一段路程，然后阿基里跑完这段路程后，乌龟也向前爬了一段路程，当阿基里跑完这段路程后，乌龟又向前爬了一段，如此一来，阿基里永远也追赶不上乌龟。也就是说，一个跑得快的人，永远追赶不上一个跑得慢的人。

芝诺这两个悖论的共同点就是否定了运动的连续性。芝诺从理论上把运动分割为无数个瞬间，认为每一个瞬间都是静止不动的，但事实并非如此。事实上，运动是连续发生的，但芝诺不承认经验意义上的事实，他只接受经由理性思辨思考出来的东西。

芝诺的思路是先“承认”运动，然后通过理性分析去揭示“运动”中产生的悖论。然后，他通过否定运动的连续性，达到否定“运动”的目的。

悖论三：飞矢不动

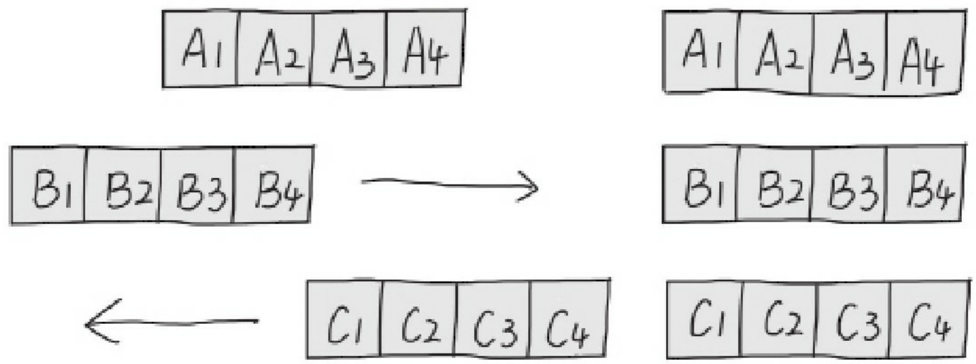


飞矢不动

一支箭从A点射向B点，那么从A到B的这段路程中，每一段时间都可被分割为无数时刻。在每一个时刻中，这支箭都占据一个位置，因此是静止不动的，就是说这支箭是停留在各个位置上的，而不是从一个位置飞向另一个位置。

这个论证的结果还是为了说明事物不是运动的，运动可能只是一种幻象。但芝诺却犯了一个错误，他在理论上把运动分割为无数个间断的片段，把静止绝对化，但实际上运动却是连续发生的，好比这支箭从A射向B是一个连续运动的过程，你不可能见到这支箭停留在从A到B中的某一个位置吧。

悖论四：一倍的时间等于一半的时间



一倍的时间等于一半的时间

芝诺的第四个悖论是“一倍的时间等于一半的时间”。这就是一个纯数学游戏，也是一个相对速度的概念。我们可借助一个图形来说明。

假设有A、B、C三行物体，A这一行是静止不动的，B行和C行物体朝着相反的方向移动，它们的速度是一样的。

当B4达到A4时，C1也达到了A1，这两行用的时间是一样的。

在这段时间里，B4通过A行两个位置，而通过C行四个位置。

B通过C的数量要比通过A的数量多了一倍。因此B行用来越过C的时间要比它用来越过A的时间长一倍，或者说B越过A的时间是越过C的时间的一半。

但实际上B4和C1分别用来走到A4和A1的位置的时间又是相等的。

因此得出一个结论：一倍的时间等于一半的时间。

以上就是芝诺的四个悖论。

现在看来，这些理论太过荒谬，但对当时的希腊人来说，这些论证是非常具有迷惑性的。芝诺的论证就是为了颠倒常识，试图培养大家用

纯粹逻辑的形式来认识世界，即用思维真实性来否定现实中、感觉中的真实性。

他的一切论证，只为得出一个结论：否定运动的可能性，运动是不存在的，只有存在本身是不动的。这一切都是为了给巴门尼德进行辩护。

反观历史，虽然说芝诺的论证带有一定的诡辩色彩，但他的理论也蕴含着辩证法的萌芽，他重视逻辑推理论证而轻视感觉经验的做法，对于推动西方形而上学的发展又是至关重要的，我们也要承认芝诺在西方哲学史上的重要贡献。

10
人是万物的尺度

早期的古希腊哲学家关注的是客体自然界，对“世界的本原”的追问也都是从外界寻找答案。而从智者派开始，哲学家便将关注的焦点从自然转向了人自身，即由“外”转向“里”了。

智者学派

随着古希腊城邦文化的日益发展，希腊人开始思考哲学问题。到了公元前5世纪，随着希腊民主政治的发展，希腊的政治舞台充满着和奥林匹克盛会一样的竞争。对于城邦的公民来说，要参与政治和法律诉讼都需要具备良好的口才。如何在激烈的争辩中获胜，如何在争辩中用优雅的语言表达思想，这是当时每一个希腊公民都要具备的素质。只有具备了高超的辩论和演说能力，才有可能在民主政治的竞争中取得成功。

而“辩论”本身就是一门有技巧的学问，这时在古希腊就出现了一批专门教人如何辩论的专业人士，他们以“教授辩论”为职业，被称为“智者”。

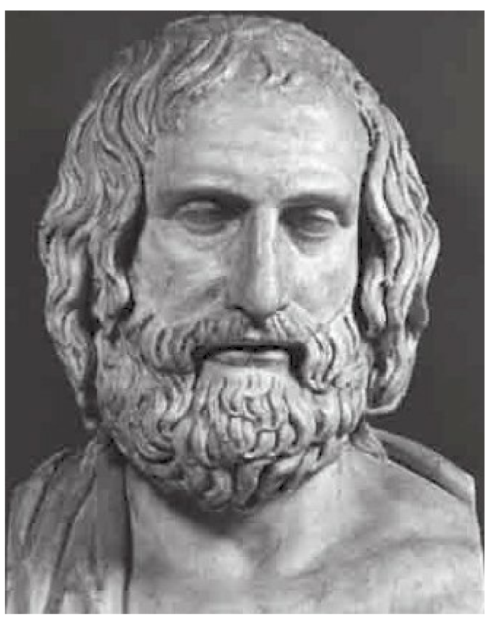
智者们对早期希腊自然哲学和形而上学表现出一种怀疑态度，通常都会对传统的宗教信仰、风俗习惯和世袭观念提出挑战，他们不相信有任何确定和可靠的知识。

现在看来，智者应该是哲学史上最早一批具有批判精神的人，他们把对哲学的关注点从客体自然界转向了人的社会生活领域。

公元前5世纪前后，雅典出现了三位具有代表性的智者，即普罗泰格拉、高尔吉亚和塞拉西马柯。我们在此介绍其中的一位人物——普罗泰格拉。

普罗泰格拉：人是万物的尺度

普罗泰格拉大约生于公元前490年，死于公元前421年。在那个时期，普罗泰格拉针对爱利亚学派的观点提出了反对意见。关于爱利亚学派，前面已经讲过几位代表人物，如克塞诺芬尼、巴门尼德和芝诺，他们主张把独一无二、不变不动的"存在"当作世界的本原。而普罗泰格拉则持相反的观点，他认为世界是流动变化的，不是不变不动的状态，世界不是单一的。以此为出发点，普罗泰格拉提出了著名的观点：人是万物的尺度。



普罗泰格拉（Protagoras，约前490—前421年）。公元前5世纪希腊城邦民主政治高度发展，普罗泰格拉是智者派的主要代表人

物。他主张“人是万物的尺度”。

“人”成了判断一切的准则，人们对一切事物都根据各自的感觉做出不同的判断，而不再相信世界上存在一个不变的本原。而“人”这个维度，本身就非常具有主观性。“一千个人心中有一千个哈姆雷特。”不同的人之间是有差异的，对同一件事情的判断标准也不一样，因而就会得出不同的结论。

正如普罗泰格拉说的：“事物对于你就是它向你呈现的样子，对于我就是它向我呈现的样子。”万物的本原就是你眼中看到的样子，是经由你的感觉判断而来的，是你自己的认识而已。

这就是普罗泰格拉著名的观点“人是万物的尺度”。每个人都有一个标尺，每个人都用自己的标尺来衡量世界，所判断出来的多样的世界在每个人心中又都是真实的。由此可以得出，普罗泰格拉把哲学探讨的主题从客体自然界转向了主体人自身，提倡的是主观的多元性哲学，摒弃了早期自然哲学对一元的“逻各斯”和“存在”探究的思考模式。

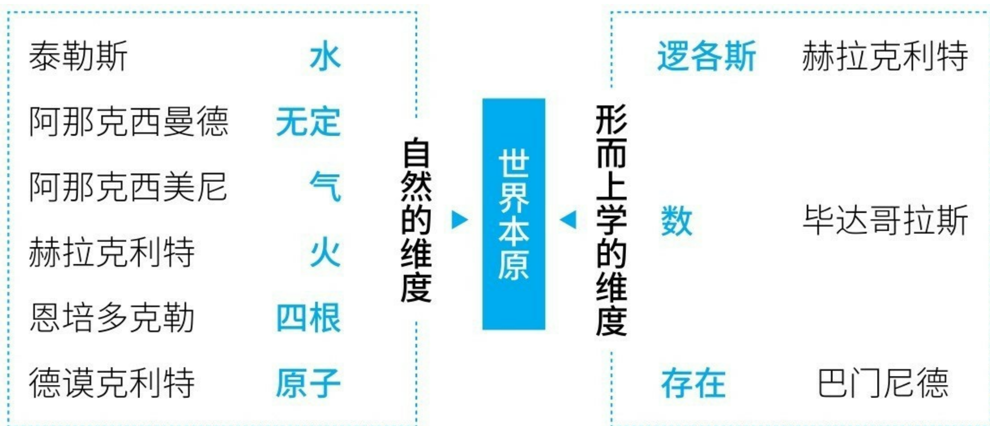
同智者学派一样，把哲学关注的焦点从外界转向自身的还有一位哲学家，那就是苏格拉底。当时，许多雅典人把苏格拉底看作智者，但事实上苏格拉底是智者派最尖锐的批判者之一。因为智者派是怀疑主义者，不相信有任何确定的或可靠的知识，而苏格拉底则坚持追求真理，他认为自己的任务就是为确定的知识寻找基础。

小结：古希腊早期哲学

古希腊早期的哲学家，他们关注的是——世界的本原是什么。

当时并没有一套完整的哲学知识体系，人们对世界的认识仅仅停留在感性的物质层面。

在这个背景下出现了一大批早期的自然哲学家。他们把世界的本原归于一种自然的形态：泰勒斯将世界的本原归于水，阿那克西曼德将世界的本原归于"无定"，阿那克西美尼将世界的本原归于气，赫拉克利特将世界的本原归于火，恩培多克勒将世界的本原归于"四根"——水、火、土、气四种元素，德谟克利特将世界的本原归于原子。



古希腊早期哲学家探寻世界的本原

但这个时期，哲学还是在不断发展和前进的。哲学家开始寻找一个更为抽象的概念，形而上学的雏形初现。比如，赫拉克利特由"火本原说"延伸到"逻各斯"的概念，毕达哥拉斯提出的"数本原说"，巴门尼德的存在论，等等，这些都是形而上学的路径。古希腊早期的哲学家已经由对世界本体自然形态的思考，发展为一种形而上学的思考了。

如果精简一下本篇内容的思路，大概是这样的：哲学诞生于古希腊时期。哲学家早期关注的对象是世界的本原问题，并通过两个角度探究“世界的本原”：一个是从自然的角度，把世界的本原归于水、火、土、气等；另一个是从更为抽象的形而上学角度，把世界的本原归为“逻各斯”“数”和“存在”等概念。

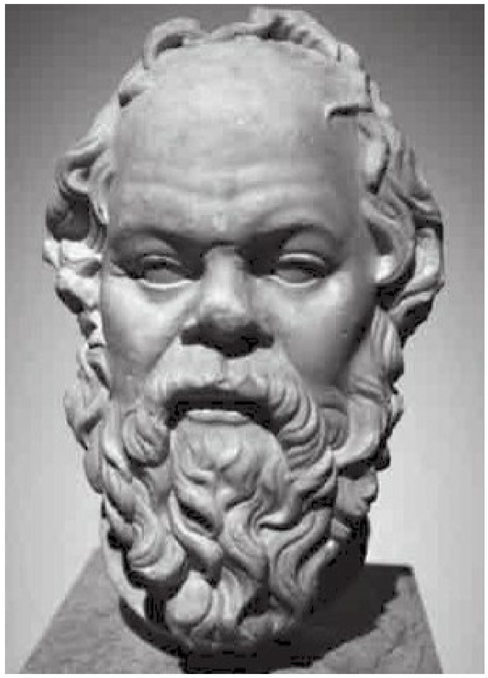
---

[1] 本篇章按照从自然哲学到形而上学的顺序进行编排，所以我们先讲了赫拉克利特的思想。

[2] 这里的“诡辩”指的是一种狡辩的表达方式，将真理说成谬误，将谬误说成真理。

二、古希腊三贤

01
苏格拉底是谁



苏格拉底（Socrates，前469—前399年）。古希腊思想家、哲学家，苏格拉底和他的学生柏拉图，以及柏拉图的学生亚里士多德并称为“古希腊三贤”，他被后人广泛地认为是西方哲学的奠基者。

公元前399年，这原本是一个很平常的年份，但因为一个人，这个年份被载入史册。这一年，古希腊的大哲学家苏格拉底被法庭判处死刑。他没有留给我们任何著作，他的思想都是被他的学生柏拉图和色诺芬等人记载下来的，但他却是西方哲学史上的一位重量级人物。苏格拉底是古希腊哲学的一个分水岭，也是西方哲学的奠基者。

苏格拉底出生于公元前469年的雅典，他的父亲是一个雕塑匠，母亲是一个助产婆。苏格拉底的家庭境况，使他从懂事开始便跟着父亲一起学习雕刻。天性聪明的苏格拉底很快就习得了娴熟的雕刻技艺，但他的兴趣点并不在这上面，工作之余，他总是挑灯夜读脍炙人口的《荷马史诗》，有时候他还出入雅典剧院，去欣赏埃斯库罗斯的悲剧。他学习诗歌和音乐，阅读许多古代哲学家的著作，聆听智者学派的雄辩术。可以说，苏格拉底骨子里就透着一种对知识的极大渴望。

据说，苏格拉底的长相比较丑陋，形态也比较怪异。他身材矮小，头颅很大，而且还是一个秃头；大圆脸，眼睛深凹下去，鼻子很宽很扁，还有一张奇大无比的嘴巴。但苏格拉底对自己的相貌却有着自己的看法，他说："实用才是美的。一般人的眼睛深陷，只能往前看，而我的眼睛可以侧目斜视；一般人的鼻孔朝下，因而只能闻到自下而上的气味，而我可以闻到整个空气中的美味；至于大嘴巴、厚嘴唇，可以使我的吻比常人更加有力、接触面更大。"

就是这样一个相貌平平、一心扑在学问上面的人，成为当时雅典众多智慧青年所爱戴的老师。

苏格拉底一生都过着艰苦的生活，无论严寒酷暑，他总是穿着一件普通的单衣，也不怎么穿鞋，对吃些什么也不怎么讲究，他对这些生活上的琐事没那么在乎。他的注意力都聚焦于思想层面，对智慧和真理的探求才是苏格拉底的毕生追求。

02
苏格拉底：为思想助产

苏格拉底有一个特点，那就是特别喜欢问别人问题。但在当时的背景下，他的这个习惯却没能给他带来好运。

苏格拉底生活的时代背景

苏格拉底生活在雅典城邦的黄金时代和鼎盛时期，当时雅典的经济、政治和文化都达到了前所未有的繁荣之境。在这样的时代背景下，苏格拉底开始了他在哲学领域的遨游。

他并没有局限于前人的知识，也不满足于自己目前所学，而是整日思考和探索，以求在新的领域有所突破。苏格拉底之前的哲学家们，大多数都是用自然的方法探寻外部事物的发展和性质，寻找物质可测的规律和构成方式。这种思考方式是一种外向度的探索方式，关注点都在外界。而苏格拉底则不同，他把关注点从花草树木和碎石繁星转向了人——对内的探讨，对人的心灵世界的探索。

公元前1世纪的罗马思想家西塞罗在评价苏格拉底时曾说："苏格拉底第一次把哲学从天上拉回到了人间。"意思就是，苏格拉底把哲学研究的重心从自然界转向了人的世界[1]。

苏格拉底提问的方式

因为苏格拉底的关注点在人的世界，因此他需要四处探访，和不同

的人交流以求索人的心灵。他解释一切臆想和假设，质疑一切信条。苏格拉底的性格较为怪异，他总是在天亮前就起床，匆匆忙忙地吃些浸了酒的面包，穿上长袍，披件粗布斗篷便出门了。

苏格拉底出门干什么去呢？是找人提问去，或者说与人辩论。他经常在商店、寺庙、公共浴室或者随便一个街口便与人辩论起来。他提问的方式和常人不太一样，我们常人见面一般都会问“最近还好吗？”或者类似“你吃了吗？”这样的问题。但苏格拉底却问一些大而空泛的问题，而且专门挑别人的漏洞来问问题，经常让人下不来台。苏格拉底在街头可能会随便抓到一个人就问：“你认为什么是正义？”当对方回答不上来的时候，苏格拉底还会继续追问，直到对方崩溃他才收手。

在与人来来回回的问答中，苏格拉底探索着人的世界和心灵问题。这种谈话方式，也被人称作“苏格拉底的方法”。他与人讨论时，先装作自己不懂，表现出一种谦虚的态度向对方提问，等对方回答后他再继续反问对方，揭露出对方回答中的漏洞，直到对方开始怀疑自己之前的说法，而后苏格拉底便引导对方到自己认为是对的那个层面，这种不断引导对方思考的谈话方法就叫“思想的助产术”。苏格拉底的母亲是助产婆，他认为母亲是帮别人的身体助产，而自己是帮别人的思想“助产”，自己的任务就是充当智慧的“助产士”。

总体来说，苏格拉底在向人讲授哲学和与人探讨道德问题的时候，虽然谈吐优雅、性情温和，时不时还充满幽默感，但他提问的方法和最后得到的效果却是令人不愉快的，他的追问是一种“打破砂锅问到底”的方式，不达目的决不罢休。

“思想助产”带来的影响

苏格拉底的谈话方法，其实也是辩证法。在一问一答的对话过程中，苏格拉底不断启发对方，又不断揭露对方的矛盾点，迫使对方不得不承认自己的错误，从而不断否定自己原来已经肯定的观点，经过很多辩论后，就逼迫对方逐渐接近真理。可能大家到最后仍然没有得出关于这个问题的最终答案，但这个讨论的过程却产生了很大的价值。

在当时的希腊城邦社会中，民主政治的发展让辩论成了公民生活的一部分。希腊人天性里透露着热爱真理的倾向，他们热衷于通过辩论的方式来获得知识，谈论哲学也成了雅典人的一种生活方式。在这种方式中，辩论的风气培育出了辩证法的土壤。苏格拉底的这套讨论方法就是辩证法，因此对于热爱智慧的雅典人来说，他们十分热衷于这套对话的辩证法。尽管这套方法无法让人得出满意的答案，但雅典人要的就是讨论的过程。可以说，苏格拉底开创的这套对话的辩证法在当时影响了一大批雅典民众。

03
苏格拉底为何非死不可

苏格拉底是怎么死的？是被雅典的民主政治的法庭判了死刑。

苏格拉底通过对话的方式探究现象背后的本质，追寻人的世界和心灵问题，他经常讨论“什么是正义”“最好的国家是什么样的”这样的话题，按理说他讨论的这一切都是为雅典的民主政治做贡献的事情，那为什么他还会被雅典民主政府的法庭宣判死刑呢？有一种说法是，雅典的民主程序杀死了苏格拉底。

苏格拉底之死

从公元前431年开始，希腊的两大城邦斯巴达和雅典之间爆发了一场战争——伯罗奔尼撒战争。公元前404年，雅典在这场战争中失败，于是雅典之前的民主制被推翻，建立起了斯巴达式的寡头政治。不久后，雅典又重新建立新的民主制，但这个时候的民主制其实已经有些变味儿了，不再像当初的民主制度那般具有严肃性和崇高性了。

在这样的背景下，苏格拉底通过他独有的谈话方法（即之前说到的“打破砂锅问到底”的提问方式）让很多人深受折磨，有些人对此提出质疑，认为他提问太多但回答太少，使得人们的思想比从前更加混乱。苏格拉底又通常不会给出确定的答案，只是通过一套辩证法来引导对方逼近真理。



苏格拉底对两个问题的回答

但在两个问题上，苏格拉底给出了明确的回答：一个是“美德意味着什么”，一个是“最好的国家是什么样的”。这两个问题对当时的雅典青年来说是非常重要的，这关乎一个人自身的心灵问题，还关乎国家的发展问题。

美德意味着什么？美德意味着智慧。只要人们通过教育，均可以找到自身真正的兴趣点，能够看清自身行为产生的后果，从而规范自己的行为，这是一种道德约束。

最好的国家是什么样的？苏格拉底用一种略带嘲讽的口气说道：“没有什么制度比一个为盲众所操纵、为冲动所指挥的民主更加滑稽的了，没有什么比让一群争论不休的人组成政府更可笑的了，没有什么比匆忙选举、革职或处死将领更荒唐的了。”



《苏格拉底之死》是法国著名画家雅克·达维特在公元1787年创作的油画作品，这幅作品描绘了哲学家苏格拉底赴死时的情景

苏格拉底通过自己的思考，用这样的方式回答了当时雅典人认为很重要的两个问题。但他也因此得罪了一大批人，尤其是当时的雅典民主政府。

公元前399年6月，苏格拉底在70岁时被雅典极端民主法庭判处死刑，其罪名是：第一，不信奉雅典的神，崇奉新神；第二，他喜欢探讨各种事情，以此来蛊惑青年。

在法庭上，苏格拉底拒绝认罪，还发表了慷慨激昂的演说："我的言行一直有利于国家，有利于社会。法庭不仅不应该审判我，而且应该赐给我荣誉，让我到卫城的圆顶餐厅上免费就餐。"

苏格拉底为自己进行了辩护，他讲述自己为什么要孜孜不倦探寻知识，因为正是有一个神——类似克塞诺芬尼的思想之神——在指导着自己。他还指责雅典已经在财富和虚荣的腐蚀下变得臃肿不堪，提醒人们

不要沉溺在物欲横流的享乐中。苏格拉底不但不认罪，反而认为自己有功于雅典人民。陪审团认为苏格拉底太顽固，竟敢蔑视法庭，最后由500人组成的人民陪审团，以360票比140票高票通过，判处苏格拉底死刑。

在当时已经变了味道的雅典民主政府看来，苏格拉底是非死不可的。原因正是他的言论主张与雅典民主体制存在着根本冲突。苏格拉底上法庭时，雅典早已不再是“黄金时代”，战争的失败和寡头政治的崛起给当时的社会带来了极大的灾难，社会的动荡不安、血腥、暴虐和腐败，让喜欢哲学沉思的苏格拉底痛心疾首。他想做一个牛虻，去蜇醒雅典这匹昏睡的纯种马，即通过哲学的思考、通过对话的艺术去探明真理。雅典的民主制核心是全体公民人人参与政治，即参与对城邦的管理。但苏格拉底发觉，随着时间流逝，雅典民主已经失去了精髓，在不知不觉中走向了自己的反面。显赫一时的雅典民主制也就成了徒具躯壳的累赘。苏格拉底认为的政治不是大多数人所能理解和参与的，应该由那个“知道的人”统治，其他人只需听命便是。

就这样，在雅典制度已病入膏肓和失去理智的背景下，苏格拉底的主张暴露出了当时民主制的缺点，苏格拉底自然也就成为雅典政府的敌人。

超然赴死

在监狱期间，苏格拉底的学生去看望他，并极力劝说他逃走。苏格拉底不接受赎罪也不想潜逃，他说：“我一生都享受了法律的利益，我不能在晚年做不忠于法律的事。服从法律是每个公民的天职，尽管法律也有不对的地方。作为一个好公民，我必须去死。”

苏格拉底用自己的行动来实践对真理和正义的维护，他认为无论用什么手段来苟且偷生，都是对邪恶屈服、对德行的背叛。这是苏格拉底绝不能接受的。

到了最后的时刻，他的学生们围拢过来，心情十分沉重地看着即将死去的老师。太阳落山之前，苏格拉底服下毒酒受死，享年70岁。

在面对死亡的时候，苏格拉底表现出的是一种超然的赴死态度，这种超然的死亡态度不同于我们平时所讲的不怕死，而是一种以死为乐的态度。柏拉图在《斐多篇》中，详细记录了赴死的苏格拉底在监狱中服毒而死的情景。

苏格拉底死后，雅典再无任何严肃可言。雅典的民主制在当时已经名存实亡，丧失了民主制的精髓。

苏格拉底之死，是雅典的悲剧，也是希腊城邦的悲剧。

04
苏格拉底：认识你自己

“认识你自己”，据说是希腊的德尔斐神庙上刻的三句箴言之一。前两句据说是：“有所为，有所不为”和“学我者生，似我者死”。第三句便是“认识你自己”。这也是最为著名的一句。

“认识你自己”顾名思义，就是告诫大家要学会自知，了解自己是谁。而苏格拉底把这句名言当成是自己的哲学宣言。

这里面有一个小故事。德尔斐神庙在雅典的北方，公元前6世纪左右，由于在德尔斐举行了泛希腊区西阿节，那里便成了全希腊很有名气的地方。德尔斐神庙是希腊人求神谕的一个神庙，那里的香火很旺，据说人们在那里求得的神谕都非常灵。

有一次，苏格拉底的一个朋友凯勒丰前往德尔斐神庙求神谕，他得到了一位女祭司传授的神谕。神说：“这个世界上没有人比苏格拉底更加智慧的了。”苏格拉底在得到这个神谕后百思不得其解，有点不太相信，因为他怀疑自己的智慧真的有这么富足吗？他开始四处游历，和社会上各行各业的人进行交流和对话，以证明这个神谕是不对的。但事实证明，苏格拉底越是跟别人对话，就越证明了这些人其实根本没有什么智慧。苏格拉底终于明白这条神谕的内涵，他认识到了自己的无知，也算是有智慧了。

他知道自己的无知，而其他人并不知道自己无知。以此看来，苏格拉底就是一个有智慧的人。　苏格拉底能得到这个神谕，正是因为他能做到真正地认识自己。他在求知识的同时，也更加强调这句箴言“认

识你自己”。

但我们要从哲学的角度去挖掘这句话的含义。前面已经说到，苏格拉底将哲学从天上拉回了人间，他非常关注人，关注人的心灵层面——究竟什么是人，人又会变成什么。从哲学意义层面来说，“认识你自己”正是对人的一种关注和探索，而不是对外在的自然世界的关注。

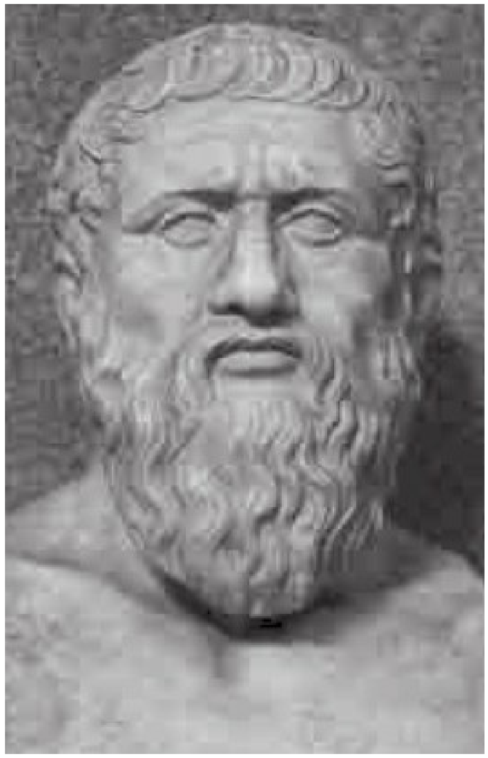
古代的贤者，从泰勒斯开始探索的都是世界的本原问题，是在自然现象的维度进行的探讨。苏格拉底认为他们不知天高地厚，世界和自然怎么能是人可以探索的呢？这些都是神探索的范畴啊，人要去认识的是自己，通过对自己的认识发现神的伟大。认识自己，就是认识自己心灵的内在原则，即道德。

在苏格拉底看来，应该把目光放在每天的一言一行上面，因而他的哲学主题也大都在探讨“什么是美德”“什么是幸福”“什么是正义”等话题。

自苏格拉底开始，“认识你自己”也成为著名的哲学主题。这是一个看似简单却又是极其难回答的问题。很多人可能终其一生也没有认清自己，不知道自己究竟是谁，想要的是什么，如何才能更好地过完这一生。苏格拉底或许带给我们一些启发，那就是认清自己心灵中的内在原则（发心动念的准则），并在生活中加以奉行，而后找到属于自己的生活方式，逐渐明心见性找到独一无二的自己。“认识你自己”不是一时的，而是我们一生中都要进行的哲学思考。

可以说，苏格拉底在哲学史上开启了一个新的篇章，他的学生柏拉图也是一位非常伟大的哲学家，他又会给我们带来怎样的思想盛宴呢？

05
柏拉图：哲学可以使国家至善



柏拉图（Plato，前427—前347年）。古希腊伟大的哲学家，也是全部西方哲学乃至整个西方文化最伟大的哲学家和思想家之一。

苏格拉底服毒而死时，柏拉图才29岁。在死亡面前，苏格拉底的超然态度，给柏拉图留下了终生难忘的印象。当他看到雅典人民把最高贵的人判处死刑时，柏拉图的内心是受到震颤的，这件事也影响了他后来的哲学生涯。下面让我们一起走近这位西方哲学史上伟大的哲学家——柏拉图。

公元前427年，柏拉图出生于一个雅典贵族家庭，他早年丧父，母亲后来嫁给了伯里克利的朋友。柏拉图从小受到了良好的教育，对音乐、绘画、文学都有广泛的涉猎，他在青年时期非常喜欢文艺创作，写过赞美酒神的抒情诗歌，很有文学才能。

柏拉图的原名叫阿里斯托克勒，据说当时他的体育老师见他体魄强健、前额宽阔，就把他叫作柏拉图。在希腊文中，“柏拉图”是宽广的意思。他参加过伯罗奔尼撒战争，也曾想致力于政治。但柏拉图亲眼看见了雅典在伯罗奔尼撒战争中的失败，加上苏格拉底之死让他深感震撼，是雅典的民主制杀害了他的恩师，他也领悟到当时社会和理想社会之间的冲突。这些因素夹杂在一起，让柏拉图非常厌恶民主制，从此决心研究哲学。他想通过哲学改变统治者，进而使国家至善。

为了这个理想，柏拉图三下意大利西西里岛，希望能通过教育改变独裁者，建立他心目中的理想国。公元前388年，他激怒了叙拉古国王狄奥尼索斯一世，被当作奴隶拍卖，然后被朋友阿尼克里救起赎身。公元前387年他回到雅典后，在以希腊英雄阿卡德米命名的运动场附近创立学园——雅典学园，这也是西方历史上最早的高等学府。从此以后，与学术相关的名词，如学术研究（academic research）、学术机构（academy）等也都沿用这一名称。



《雅典学院》是意大利画家拉斐尔于公元1510—1511年创作的一幅油画作品。该作品以古希腊哲学家柏拉图所建的雅典学园为题材，表彰人类对智慧和真理的追求

柏拉图被誉为古希腊最伟大的哲学家之一，也是影响西方文化两千多年的最伟大的哲学家之一。

06
柏拉图：现象界背后还有一个世界

柏拉图最伟大的思想，就是他提出的“理念论”。

说到理念这个词，我们先用常识来理解。理念是一种通过经验总结而来的客观想法，或者是带有主观色彩的每个人对世界万物的看法。比如“苹果是红色的”，这是一个根据人们肉眼观察，从经验行为得出的结论——对苹果是什么颜色的一种理念，这是客观的判断。而生活理念，诸如“快乐”“自由”和“健康”等就是带有主观色彩和主观感受的一些想法。

但柏拉图说的理念跟我们日常理解的是一个意思吗？当然不是，柏拉图说的“理念”有着更深的内涵。

柏拉图的出发点

柏拉图非常关心流动的事物和永恒不变的事物之间的关系问题，他想找到的是现象世界背后是否有一个不生不灭、独一无二存在着的世界。这是柏拉图理念论的出发点。

柏拉图关心的是流动的事物，这说明他已经接受了“世界是流动变化的”这个事实。而之前的哲学家赫拉克利特就提出过“世界多变”“变化无处不在”的观点，“人不可能两次踏进同一条河”体现的就是流动变化。所以，柏拉图接受了之前哲学家关于世界流动变化的观点。

柏拉图要去探索的是，在现象世界的背后，是不是还有另外一个世

界？如果有，这个世界又是什么？终于，在吸收了之前哲学家思想精华的基础上，他找到了。

为什么说他吸收了之前哲学家的思想精华？因为之前的哲学家已经在探索这个问题了，赫拉克利特提出的“逻各斯”、毕达哥拉斯的“数”、巴门尼德的“存在”，这些都是对现象背后的那个本质的概括。柏拉图吸收了之前哲学家的思想精髓，走的是一条形而上学的道路，提出了伟大的理念论。

理念论

在现象世界的背后还有一个世界——理念的世界。万事万物背后，都存在着一个理念的型相。

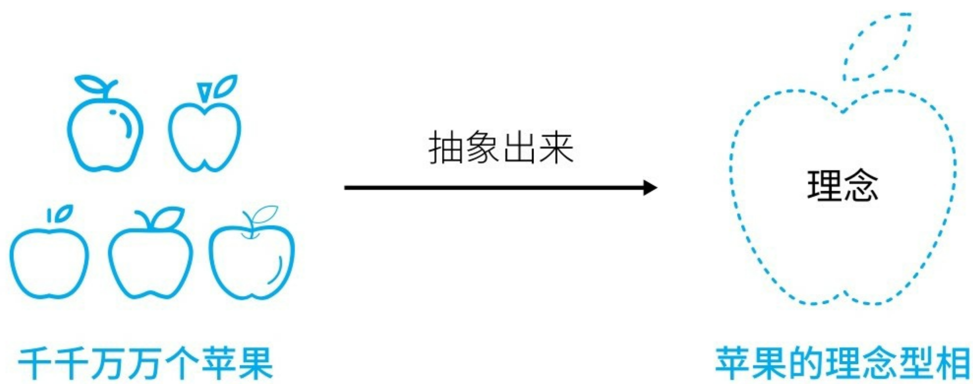
世界上有很多苹果，每个苹果的形状都是不一样的，颜色也是有差异的，味道可能也不尽相同，但是千万个苹果的背后，是不是还有一个东西使苹果长成了苹果，而不是梨。也就是说，我们看到的苹果的现象背后，是不是还有一个模型在驱使着每一个苹果都长成这个模型的样子？

如果用现代科学的理念去解释，你也许会说，这很简单，苹果和梨之所以不同，是因为苹果树和梨树不同，种子不同，基因不同，当然长出来的东西就不同了，这还需要质疑？但我们要知道，当时的古希腊哲学家们要研究的是形而上学的问题，这是要从精神的领域去探索的。

柏拉图也是按照这个路数提出的质疑：千万个苹果之所以长成苹果，而不是其他水果，原因是什么？

柏拉图找到了，就是苹果这个普遍现象背后存在着一个理念的型相，即有一个共相的东西，有一个标准的苹果的模型，但是这个模型是一种理念，而不是现象中看到的事物。我们看到的千万个苹果，只不过是对这个模型的一种模仿，因为是模仿，所以模仿出来的东西就千差万别，有的红一些，有的大一些，有的圆一些，有的甜一些。

柏拉图认为，任何事物背后都有这么一个理念的模型。梨有梨的模型，苹果有苹果的模型，狗有狗的模型，猫有猫的模型。但这个模型是看不见摸不着的，不是一个实体存在的事物，更不是一个可以放进博物馆让众人去欣赏的标本，而是存在于理念世界中的一个理念实体。



苹果的理念型相

多样的理念世界

那么，柏拉图的“理念”和前人相比有什么不同呢？

柏拉图是古希腊哲学的集大成者，他的理念论综合了之前哲学家的思想。所谓综合，就是吸取前人的精华，加入自己的理解而变得更加全面。之前的哲学家把世界的本原当作水、火、土、气，或者“逻各斯”“存在”等等。世界的本质只有一个，是“一”，而柏拉图的理念

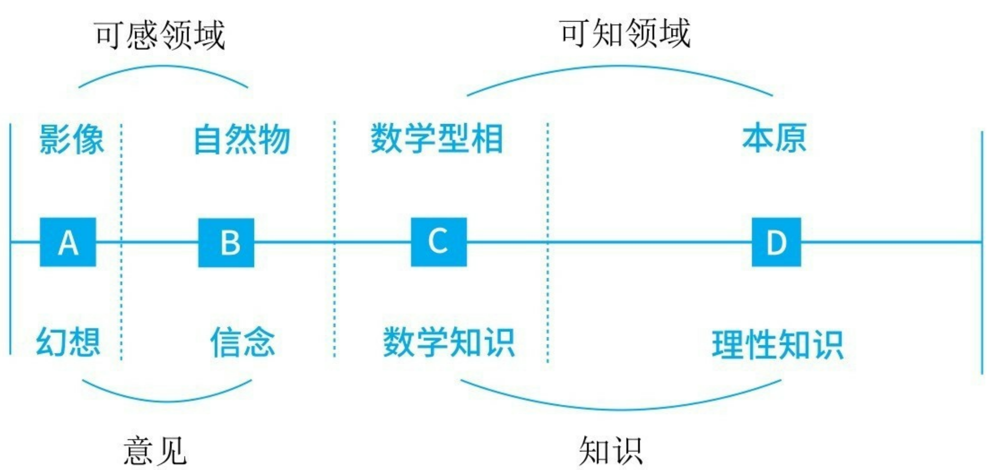
是“多”。柏拉图认为现象世界里万事万物的背后都有各自的理念，“理念”不是单一的，而是多样的，就像有学者做的比喻——“柏拉图的理念就像是摔成碎片的巴门尼德的存在”。

理念论把世界的本质从“一”发展成了“多”。每一种事物都有一个理念，理念成为事物的本质，事物本身成为理念的一种现象。

07
柏拉图：四线段的比喻和太阳的比喻

四线段的比喻

线段的比喻，是基于柏拉图将世界划分为两个世界（即可感的世界和理智的世界）而提出的。那么，四线段的比喻是什么意思呢？



$$\frac{AB}{CD}=\frac{A}{B}=\frac{C}{D}=\frac{1}{2}$$

四线段的比喻

首先，我们将一条线分为四段，即A、B、C、D，A、B在左边，C、D在右边。

A的上方是“影像”，B的上方是“自然物”，“影像”和“自然物”都是现实世界可感知的领域，因此A和B这两条线段代表的是可感世界。

C的上方为“数学型相”，D的上方为“本原”。C和D是理性的世界，

是需要通过一定的抽象还原而得到的理念世界，是可知的领域。

可以看出，柏拉图把世界分为两大部分：现实世界和理念世界，并对每个世界进行了细分。A和B代表感性世界，C和D代表理念世界。

在可感世界中，A是“影像”，这是每个人自己对可感事物的想象和印象，这当然也因人而异，一个可感事物对一个人的显现可能不同于另一个人的显现。这个“影像”就是人们通过幻想认识的事物对他们的显现。柏拉图认为，诗和艺术作品都属于这个范畴，因为文艺作品中的人和事都是诗人和艺人个人想象的产物，不是实际的可感事物，只是可感事物的影像罢了。

在可感领域中的B是“自然物”，这个自然物是一种信念，是关于可感事物的共同知觉。处在流动变化之中的这种活物，在柏拉图看来就是一种自然物，如动物、植物等。这是每个人可感知到的一个世界。

在可知的领域，也就是在理念世界中，柏拉图分为C和D两块。C代表着“数学型相”，这是一种数学知识，是低级的知识，是介于意见和理智之间的。因为数学的知识，如数量关系、形状等虽然是不变的，但往往要借助于可感的图形才能得出结论。所以，数学知识虽然是理性的知识，但是一种低级的知识。

而D线段就是万物的“本原”，这是一种理性的知识，是一种纯粹的知识，是万事万物背后的那个理念的世界。在柏拉图看来，关于理念世界的纯粹知识，就是一种哲学的知识。统摄一切现象事物或理性知识，有一个最高级的原则——善。

当然，这四线段是柏拉图的一个比喻，意在说明人们认识世界的两种方式以及世界被划分的两个领域——可感的世界和理念的世界。

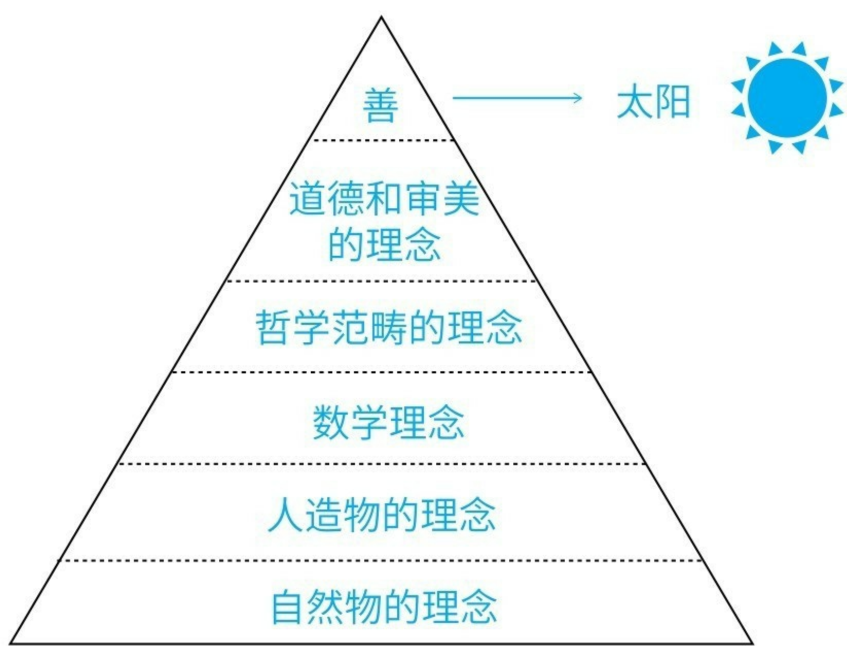
太阳的比喻

无论是现象世界还是理性世界，都有一个统摄一切事物的最高原则，这个原则就是善。所有的感性事物或理念都是要趋于善的，最终的目的也都是走向善。柏拉图用太阳来比喻这个理念世界的最高原则——善。

柏拉图认为，在可感的世界中，最崇高、最伟大和最美丽的就是太阳了。那么在可知的理念世界，也有一个最为崇高的原则和可感事物中的太阳有着同等地位，这个原则就是善。

“善”在柏拉图看来，是一个道德范畴，同时也是整个世界的最高实体和终极根据。柏拉图将理念世界划分为六个等级，越往上等级就越高。

第一个等级，也是最低的等级，是自然物的概念，比如，动植物、山川河流等理念。这里说的是理念，不是自然物本身。



第二个等级，是人造物的理念，比如，桌子、凳子、电灯或者现代化的手机、电脑等理念。

第三个等级，是数学理念，比如，正方形、长方形、圆等理念。

第四个等级，是哲学范畴的理念，比如，一和多、动和静等。

第五个等级，是道德和审美的理念，比如，美和正义等理念。

第六个等级，也就是最高等级的理念，是“善”的理念。

这六个等级，从下往上来看，下面的理念都是以上面的理念作为目的和动力的，低级理念都是趋向于比它更高级的理念，最终目的都是指向“善”这个最高理念的。

08
柏拉图：洞穴的比喻

洞穴的比喻，也是为了说明柏拉图对两个领域的区分，以及对理念世界的推崇。这个比喻具有更强烈的现实针对性，同时也寄托着柏拉图的使命感和政治理想。

关于洞穴的比喻，有一个意味深长的故事。

有一群人世世代代居住在一个黑暗的洞穴中，洞穴中有一个长长的通道与外部世界相连，这个通道阻止外界的任何阳光进入洞内。这群人自出生时就被铁链锁在洞穴中，他们的手、脚还有脖子都被紧紧锁住，他们只能面对洞穴的墙壁，不能回头，不能环顾。因此他们看不到其他人，甚至也看不到自己身体的任何部分，他们只能整天朝着洞穴的墙壁看去。

这些人如囚徒一般，在他们身后有一把明火，在火和囚徒之间，有一堵矮墙，墙后有人举着各种各样的雕像走来走去。

囚徒看到的就是火光将这些移动的雕像投射在墙壁上的影子。因为这些囚徒动弹不得，他们唯一能做的就是直视眼前的墙壁，他们身后有一团火和一些雕塑，雕塑的影子自然就投影在墙上了。



洞穴的比喻

因为这些囚徒不能回头、无法动弹，所以他们以为眼前晃动的影像就是真实的事物，是全部的现实，并用不同的名称来称呼它们，仿佛这些影像就是真实的人、动物和植物。

但突然有一天，一个囚徒很偶然地挣脱了枷锁，他移动脚步，回过头来猛然看到一堆火和一些雕像，炫目的光亮使他感到刺眼的痛楚，他这才意识到那些照在墙壁上的影子并不是真正的物体，而只是火造成的投影。

他继续向前踏步，不顾刺目的疼痛，走过火堆，走向洞口。走出洞口时，囚徒猛然发现了一个崭新的、靓丽的、更加真实的世界。因为长时间在黑暗的洞穴里待着，他的眼睛承受不住太阳发出的强烈光。他不得不先往地下看，看水中倒影，看月亮，最后再直视太阳。

显然，这个囚徒很幸运。他在有生之年看到了更加真实、更加靓丽

的世界。他知道自己得到了真正的知识，便不再被虚幻、影子和意见所左右。他看到了更加真实的理念的世界。

这就是囚徒解放的故事。那么，柏拉图借“洞穴的比喻”想说明什么呢？

其实，洞内和洞外分别比喻的是两个领域。洞内的影像是四线段比喻中的影像，洞内的雕像是四线段比喻中的自然物，这两个都在可感领域；被锁住的囚徒在墙壁上看到的是幻想，而挣脱枷锁的囚徒在洞内看到的是信念；洞内的火相当于太阳比喻中的太阳，是一个实实在在的物体，而洞外的太阳，相当于太阳比喻中的善。洞外的人看到的是理念，触达的是万事万物的最高原则——善。

“洞穴的比喻”，最终是为了诠释“理念论”。洞外的世界才是一个更为真实的世界，太阳才是真正的理念，才是万物的本原和最高原则——善。

这位挣脱枷锁看到真实世界的囚徒是幸运的，但也是不幸的，他的结局很惨。他获得了自由，看到了更加真实、美丽的世界，本可以不用再回到洞穴中，但出于怜悯和善的理念，他又回到同伴中告诉他们真相。他告诉他们，他们看到的只是影子、是虚幻，根本不是真正的物体。他告诉他们，他们后面有火堆，那些影子只是在火堆照耀下产生的。他告诉他们，在他们后面的洞口外，有一个更加真实的、美丽的世界。可他的同伴听后并没有接受，也不相信他，看他那坚持不懈的样子，还对嘲笑、猜忌他，认为他是个疯子，试图加害于他。

他出于怜悯和善意不忍弃同伴而去，最后却被那些愚昧无知的同伴加害而结束此生。这是一个悲壮的结局，柏拉图也借解放囚徒失败的故

事比喻苏格拉底的悲剧。

通过这个故事，柏拉图指出了哲学家的使命和责任。他认为，哲学家的兴趣在于探寻可知的理念，哲学家的最高目标是追求善。除此之外，哲学家没有世俗的兴趣和利益，包括参与政治的兴趣。然而柏拉图又说，哲学家如同返回洞穴的自由人一样，他们为了其他人的利益，不得不放弃个人兴趣和思辨的幸福而参与政治。启蒙和解救陷于悲惨境地而毫无自觉的人，乃是哲学家的义务。

柏拉图提出了“哲学家王”的主张，这并不是因为当王符合哲学家的兴趣、利益和目标，而是因为哲学家当王符合国家与公众的利益。柏拉图在阐述自己的理想的同时，也给后人留下了“理想国家”的蓝图。

09
柏拉图：理想国真的理想吗

“洞穴比喻”的神话，记载于柏拉图的伟大著作《理想国》中，理想国是柏拉图一生追求的政治理想。在这本著作中，柏拉图通过苏格拉底与他人丰富多彩、环环相扣的对话，展现了一个完美、优越的城邦，也正是《理想国》中这个理想的城邦成了后来历史上各类“乌托邦”的开山鼻祖。

那么，柏拉图阐述的理想国究竟是一个怎样的国家呢？

首先，理念论是柏拉图政治哲学的理论基础。在柏拉图那里，理念已经被赋予特定的内涵，由经验得到的事物和现象世界是不真实的，只有理念的世界才是唯一真实的存在。

当这个理念运用到理想国、运用到政治哲学时，对国家理念的认识就是每一个统治者都要去把握的最重要的知识。所谓的国家理念，就是关于“什么是理想的国家，怎样才能建设出一个理想的国家……”这样的知识。

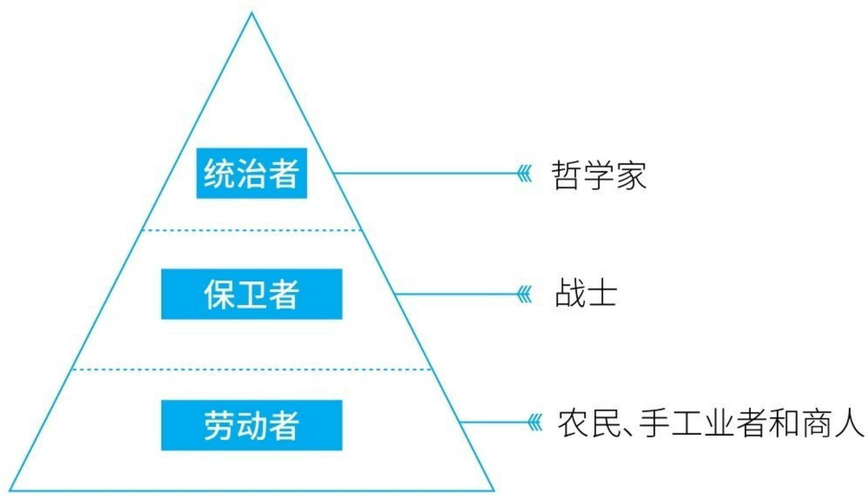
柏拉图通过对人体的构造来解释理想的国家是怎样的。因为国家就是一个放大了的人，而个人就是一个缩小了的国家，所以一个人具有什么样的性质，一个国家就有着怎样的特性。

理想国

柏拉图把人分为三个部分：头部、胸部和腹部。人的灵魂也对应着

三种能力，理性属于头部，意志属于胸部，而欲望属于腹部。这三部分由腹部到头部是由低级到高级的递进关系。而且这三部分能力又各有理想，其理想指的是一种趋向的特性，称之为美德。腹部的欲望的美德是节制，胸部的意志的美德是勇敢，而头部的理性的美德是智慧。

在柏拉图看来，国家也是由三个等级组成的。这个设计出来的理想的国家，也是严格按照等级制度来分工的国家。



理想国的三个等级

在理想国中，国家的第三等级是劳动者，是一般民众，如农民、手工业者和商人。如果用神话来表达，他们是由铜做的。他们之所以处于最低等级，是因为他们的灵魂完全由欲望支配。这样的人群应当被管制，因为他们根本没有公共利益的意识，只是按照欲望去生活。这第三等级对应的是我们刚刚说的人体中的腹部，即欲望的部分。

国家的第二等级就是国家的保卫者或战士。在神话传说中，他们是由银做的。他们的灵魂不是由欲望支配的，而是由激情支配的。这种激情在柏拉图的理想国中似乎蕴含着勇敢、果敢和爱国情怀。而这些情怀也非常浓烈，否则并没有长久的动力来支配他们的灵魂。

统治阶级，在战争时代勇敢作战、保卫国家，在和平时期就用教育和训练净化自己的灵魂、锻炼自己的身体。他们必须要有强健的身体，以便能够应对战争时期残酷的斗争。与此同时，他们必须用教育来净化灵魂，以免受欲望的污染。他们并没有私有财产，所有的生活物品和需求都由国家来分配，甚至他们的子女都由国家来抚养，以免产生私人感情。正是出于这样的原因，也为了国家的利益，他们并没有普通人意义上的婚姻生活。他们按照国家的安排进行结合，夫妇不定，也并非一夫一妻。统治阶级有这样的规定，要求他们共同生活。这是国家的第二等级——国家的保卫者或武士，他们对应的是人身体中的胸部，即意志的能力。

第一等级也是最高等级，就是国家的最高统治者。在神话世界里，他是由金子做的。他不应该是随心所欲的暴君，而应该是为这个国家和人民日夜忙碌的哲学家。柏拉图认为，国家的善只有通过哲学家来当王才有可能实现，因为哲学家的灵魂是由理性支配着的。哲学家也认识到了“善”，因此他能保证国家不会变坏，自己不会毁坏国家。而现实中哲学家并没有当王的。因此，现实中唯一的方法就是最高统治者要学习哲学。这一等级对应着人身体中的头部的理性能力，其美德便是追求智慧。

柏拉图认为，这三个等级不能互相僭越，更不能互相干预。如果这三个等级的人都遵守美德原则，统治者勤于治理国家，保卫者勇于保护国家，劳动者恪守节制，服从第一、二级别的统治，那么这个国家就是一个正义的国家，也就真正达到了“理想国”的境界了。

在柏拉图看来，他非常看重最高等级的理性层面的智慧，人体需要头脑来掌管，国家也应该由哲学家来治理，这样的国家必然能够实现真正的正义。

“理想国”理想吗

理想国，是具有理想色彩的，也是具有丰富想象力的。在当时那个政治混乱的年代，柏拉图以自己的方式对这种混乱的局面做出思想上的反应，他坚决主张高尚的绝对的道德，由哲学家治理国家，反对现实中的政府。从某种意义上说，柏拉图构想的理想国是关于国家和个人如何实现至善幸福的学说体系，在当时虽然没有实现，但这种理论留下的精神财富足以引导后人前行。

然而，后人也有批评的声音，认为柏拉图的理想国所构想的是一个专制国家，虽然统治这个专制国家的是一个开明的君王。波普尔甚至批评柏拉图是唯美主义的始作俑者，试图达到一个完美而理想的国家。他的理想的国家正如其名，只能存在于理想中，在现实中是不可能实现的。因为一个开放的社会，是按照社会渐进过程来进行改良的，而不是通过一蹴而就的变革或革命来实现的。在这样的社会里，民主比其他社会制度更加适用。

10
柏拉图式恋爱是精神恋爱吗

我们经常会听到有人说，不如我们来一场“柏拉图式的精神恋爱”吧。为什么大家在探讨精神层面的爱情时，会想到柏拉图？柏拉图的恋爱主张到底是什么？

“柏拉图式的恋爱”这个说法，是由文艺复兴时期的学者巴尔德沙尔·卡斯诺提创立的成语而来的，是指心灵与心灵之间的彼此吸引，是精神层面的爱慕和交流，刨除了身体层面或者说肉欲层面的交流。在后来的文艺作品中，“柏拉图式的恋爱”也被阐释出了更多的内涵。例如，恋爱不仅可以超越性别、年龄、空间和时间，甚至可以发生在两个种群相异的世界。

但“柏拉图式的恋爱”就是大家理解的精神恋爱吗？

柏拉图的主要哲学思想都是以对话的形式被记载下来的，《会饮篇》（柏拉图最为著名的对话录之一）集中表达了柏拉图的爱情观，里面的故事很生动，情节流畅且语言优美。要了解柏拉图的爱情观，我们可以从这本对话集入手。

在书中，柏拉图描述了历史上著名的一次酒会，这是一次赞美爱与美的宴会，参与宴会的人有悲剧作家阿伽松、喜剧作家阿里斯托芬、歌者和女祭司鲍萨尼亚、辩论派哲学家斐德罗以及苏格拉底等人。



安瑟尔姆·费尔巴哈画作《柏拉图之会饮篇》

在这个酒会上，有一个环节就是每个人轮流讲述自己对爱欲的体验思考，表达自己对爱情的理解。

首先是辩论派哲学家斐德罗发表了关于爱神卡洛斯的论说。在世界混沌之初诞生的爱神卡洛斯，是开天辟地以来最古老的神，同时也是天地间伟大欲望的化身。卡洛斯，代表着爱情与欲望的统一体。爱神是最古老最可爱的神，是万物之源，是人类幸福的策源地。总之，斐罗德的观点很简单，就是爱情至上。他的发言中充满着对爱情的颂扬。

紧接着发言的是歌者和女祭司鲍萨尼亚，她没有像斐德罗那样一味歌颂爱神，而是很“辩证”地将爱神一分为二，说爱神原本是两个，一个是属天的卡洛斯——爱恋被爱者的灵魂，一个是属民的卡洛斯——爱恋被爱者的身体。也就是说，这两个爱神，一个是高尚的，一个是世俗的；一个是年长的，一个是年幼的；一个渴望爱智慧爱勇敢，一个渴望爱肉身爱凡胎；一个渴望女子又渴望青年男子，一个却更加偏爱男子。

鲍萨尼亚的这番话，有点像同性恋者的宣言。但她对高尚爱情与低俗爱情的区分，自有其伦理的意义。在所有人类活动中，都有正确和错

误之分，爱情也不例外，同时蕴涵着美和丑的双重成分。正当的爱是以心灵来统治肉体的欲望，这种爱是美的；不正当的爱是以肉体的欲望来压制心灵，这种爱是丑的。鲍萨尼亚的发言包含着大量所谓的“柏拉图式爱情”的内容。

接下来发言的是喜剧作家阿里斯托芬，他的发言可谓经典，后来他的爱情妙喻不胫而走，传遍了全世界。他讲述了一个神话故事，就是著名的“阴阳人”的故事。

阿里斯托芬说，从前世界上存在着三种人：男人、女人和阴阳人。所有人的形体、头部乃至身躯都是个圆球，每个人都生有两副面孔、两对眼睛、两对耳朵、两个鼻子和两张嘴，同时身上还长着四只手、四只脚。在他们走路的时候，手脚可以上下左右摇摆，前后游移，并且能够调动八只手脚一起动弹，并能像蜘蛛一样行动迅速。

如果人真的长成这样，那也太强大了。这引起了宙斯的恐慌，宙斯决定惩罚他们，他将这三种人一分为二，以削弱他们的力量。

凡是被截开的男人和女人就变成了同性恋者，而凡是被截开的阴阳人就成了异性恋者。被截开的这两个半边，热切地思念对方，希望再聚合在一起。当他们偶然在人间邂逅时，就会发生爱情，但他们只能彼此相爱，不能融为一体，虽然他们极想如此。

由于原来的个体被分开，人与人的爱恋也因此变得刻骨铭心。

虽然阿里斯托芬的言说有些无稽之谈，但这个关于爱情的说法非常新颖和有趣。现如今，在引述这个故事时，如果说话的对象正好是自己的恋人，那无疑是说我们原本是一体的，在茫茫人海之中，我终于找到了你，所以要相爱永远。

其实阿里斯托芬想说的是，人生来是不完善的，但渴望完善，渴望灵魂的交流，特别是爱智者渴望与旗鼓相当的同类交流、互补，那就是爱。

接下来登场发言的是酒会的主人——悲剧作家阿伽松。阿伽松是一个诗人，他很有才华。作为纯诗人，他往往会闭上眼睛夸大其词，自我陶醉。

阿伽松说，爱神卡洛斯是娇嫩的。他既不在地上行走，也不在头脑中行走，而是在最柔软的东西也就是在心上行走。而且他不在心肠硬的人的心上行走，他只在心肠软的人的心上行走，所以有爱的人，总是心肠太软。虽然如此，爱神并不娇气，而是正义的、勇敢的、智慧的和尽善尽美的。有了爱神，美德就会在爱情的河流里荡漾，善良就会在美丽的田野上生长，欢乐就会在苦难的尘世歌唱……

阿伽松辞藻华丽但哲思不足，和之前的人相比，他所抛出去的观点还都是“石头”，而真正的“玉”总是到最后才登场的。而持玉的人，就是柏拉图的老师苏格拉底[2]。

相貌丑陋的苏格拉底没有闪亮登场，而是略显谦虚地称自己对爱的看法实在是平凡而羞于表达的，如果大家愿意耐着性子听一下，他就继续说下去。大家友善地表示愿意倾听，于是苏格拉底开始发言了。

虽然之前每个人的发言都有略胜一筹的观点，但苏格拉底的发言让大家知道什么才是真正的“山外青山楼外楼”。

苏格拉底综合了前人的意见，又一一指出了前面每个人观点的局限性和不足。

苏格拉底首先给阿伽松动听的言论判了一个不及格。他说："爱，绝非尽善尽美！爱是去爱，去欲求某种尽善尽美的东西，而这正好说明了爱本身不是尽善尽美的，否则就不用去爱。人们说爱美好的事物，那就意味着爱本身并不美好。人只有匮乏什么，才会去追求什么。既然爱是追求美，那么爱就是不美的。"苏格拉底迫使阿伽松承认卡洛斯是爱者，不是被爱者，而且是既不美又不好的。

对于斐德罗的观点，苏格拉底并没有直接指出他的错误，而是通过一个女哲人狄俄提玛之口，通过对爱和爱神的重新界定，说明斐德罗的观点是不成立的。在狄俄提玛口中，爱神的性格和命运取决于他复杂的基因遗传。爱神是富翁波罗斯与女乞丐佩尼亚的后代。由于母亲的乞丐身份，爱神是粗俗和贫乏的，卑微和低劣的；但由于父亲的富翁身份，爱神又是智慧和勇敢的，强壮和富有才华的。也就是说爱神是两个极端特性的综合体，他既非凡人，又非神灵；他既不漂亮，也不丑陋；他既不聪慧，也非无知；他既不善良，也不邪恶。苏格拉底借此来说明，斐德罗赞颂的爱神卡洛斯根本就不是神，而是精灵罢了，所以自古以来没有人去颂扬他。

对于阿里斯托芬的观点，苏格拉底也给予了正面反驳：爱恋所欲求的既非什么一半，也非什么整体，因为即便是自己的手足，人们要是觉得自己身上的这些部分是坏的，也宁愿砍掉。可以说，除了好的东西以外，人们什么都不爱。人们也永远得不到自己的另一半，因为你和你的另一半不可能永恒存于天地间。

苏格拉底阐释了自己对爱的理解。

爱一个人，是想得到幸福；幸福，是终极目的；爱，是企图占有幸福的一种方式。而占有幸福往往都是暂时的，可人们又很渴望永恒。生

命有限，于是人类渴望繁衍，想通过生育，在后人心目中赢得祖先的地位来获得永恒。这便是掩映在爱情之下的真实的动机。人们歌颂爱，无非是给自己渴望永久占有幸福的终极目的找一个理由而已。

为了永恒的幸福，人类渴望繁衍和生育。生育有肉体和心灵两种生殖力。肉体的生殖力会产生官能世界的可朽的物体，而更为高尚的生育则是心灵的生育，这是一种心灵的创造、智慧的孕育和美德的衍生。这是一种精神与文化的生育，可以创作诗歌、谱写音乐，相对于人的生理繁衍，精神繁衍对人类更有益且更高尚。

至此，苏格拉底对爱的阐释已经超越了所有人。但这只是全部奥秘的一小部分，真正的爱是一种更为恢宏的境界。先从美的东西开始，顺着美的东西逐渐上升——从美的身体上升到美的操持，直到美的种种学问，最终认识美本身。一个人只有触及真实的美，才能生育真实的美德。也唯有以此为爱欲的对象，才称得上真正的爱欲行为。这里的“美”最终通达的便是“善”。

柏拉图通过苏格拉底之口，也道出了自己的恋爱观和性爱观：真正的爱是对美的终极触达，提倡和对方有了心灵的交流、有了精神的契合后，再进行身体的交媾和受孕。这样的爱情是灵与肉的结合，是对美的向往，最终通往善。

受孕和生殖是一件神圣的事情，使可朽的人类具有不可朽的性质。灵魂显然是比肉体更加圣洁、单纯和美丽的，精神的恋爱能达到真正的不朽。但柏拉图并不排斥肉体的快乐，只是说肉体的结合要建立在精神欢愉的基础上。

柏拉图式的恋爱，是将精神之爱和肉体之爱并存的恋爱。如果仅仅

把柏拉图式的爱情简化为精神恋爱而没有了肉体关系，这并非柏拉图原意。柏拉图式的爱情是一个循序上升的过程。精神恋爱不可能凭空出现，真正的爱情和万事万物一样，是从个别到普遍、从有形象到无形象的金字塔式的上升过程。

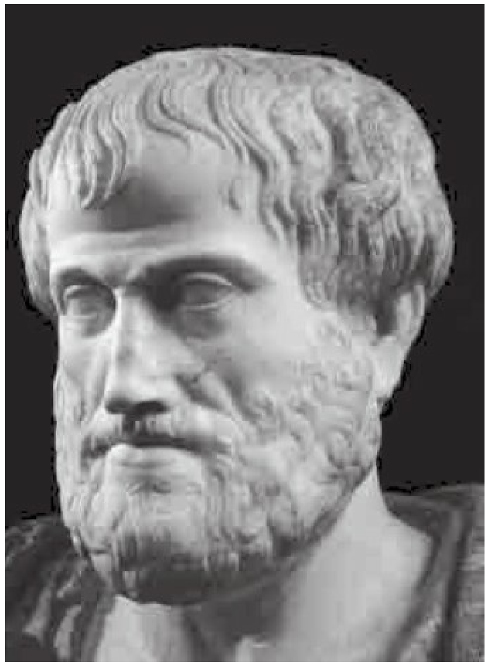
总体来说，柏拉图式的恋爱观念更崇尚精神上的爱慕，但绝对不排斥肉体的愉悦。只有和对方有了灵魂的共舞后，才能达到灵与肉的真正融合，触达到美，触达到最终的善。柏拉图式的爱情超越一切，是一种超越性别、年龄、时间和空间的恋爱。

柏拉图的一生都没有恋爱，他既没有爱上姑娘也没有爱上男孩，当然更没有结婚。柏拉图说，别人都是来寻找自己另一半的，而我生来就是完整的，我不需要恋人。我只爱智慧，爱真理，爱知识。而凝结在其上的美，与恋人的美是一样的。

这就是柏拉图式的恋爱观。

人世间，有谁能生活在这种恋爱之中呢？除了柏拉图或像柏拉图一样的哲人，应该不会有第二个吧。

11
亚里士多德：吾爱吾师，吾更爱真理



亚里士多德（Aristotle，前384—前322年）。伟大的哲学家、科学家和教育家，堪称希腊哲学的集大成者。他是柏拉图的学生，亚历山大的老师。作为一位百科全书式的科学家，他几乎对每个学科都做出了贡献。

亚里士多德，古希腊著名的哲学家、科学家和教育家，是一位百科全书式的人物，被视为柏拉图之后世界古代史上的另一位大思想家。

公元前384年，亚里士多德出生于色雷斯的一个城邦斯塔吉拉，他的父亲是马其顿王的御医，其实也算是一位科学家。父亲对亚里士多德

的影响很大，使他从小便对生物学和医学产生浓厚的兴趣，他研究大自然和宇宙的奥秘，因此养成了专注事实、尊重经验的作风。亚里士多德不仅是位哲学家，也是一位伟大的生物学家。

师从柏拉图

17岁时，求知欲很强的亚里士多德背井离乡，只身来到雅典进入柏拉图学园，师从柏拉图，自此开启了他的哲学事业。他勤奋好学、才华横溢且抽象思维能力极强。他对政治学、伦理学、修辞学、逻辑学、历史、心理学、生物学、物理学、数学、医学、天文学、诗歌和戏剧都有研究，且有成就。柏拉图非常赏识亚里士多德的才学，把他誉为“学园之灵”。

亚里士多德在柏拉图学园工作和学习了将近20年，耳濡目染下，他也成为一个柏拉图主义者。

公元前347年，柏拉图逝世。亚里士多德应马其顿国王腓力二世的邀请，给年轻的王子亚历山大当了8年的教师。亚历山大继承王位后，亚里士多德于公元前335年重返雅典，结束了这段教学生活。回到雅典后的亚里士多德，在城东一个叫吕克昂的体育场开办了自己的学园，与城西北角的柏拉图学园隔城相望。这个时候的亚里士多德已经50多岁了，他是一个温和而敏感的人，也是一位善于鼓舞人心的老师。

或许是由于亚里士多德喜欢与学生一边散步一边教学，再加上学园的场地有许多林荫路、喷泉和柱廊的缘故，在这里听课有一种逍遥自在的洒脱的感觉，因此他的学派叫逍遥学派。这一时期，雅典的社会较为稳定，停止了不必要的战争，良好的社会环境为学习和知识研究提供了条件，亚里士多德的很多著作（如哲学、伦理学、政治学、物理学等）

都在这一时期完成。吕克昂学园时期，也是亚里士多德的人生辉煌时期。然而好景不长，公元前323年，亚历山大因病去世，亚里士多德也遭到反马其顿党人的攻击，他不得不离开雅典，第二年在流亡中去世。

吾爱吾师，吾更爱真理

亚里士多德师从柏拉图，深受老师的影响，他后来也成为了一个柏拉图主义者。但从亚里士多德创立吕克昂学园后，一切都发生了变化。

亚里士多德有一句名言：“吾爱吾师，吾更爱真理。 ”亚里士多德对老师柏拉图充满崇敬之情，但作为一个哲学家，他更爱真理，他对真理的追寻胜过了对老师的追随。所以在吕克昂学园时期，亚里士多德就开始对柏拉图的“理念论”进行批判。

柏拉图的“理念论”将世界分为两个世界，一个是可感的世界，一个是理念的世界。理念，是独立于可感事物外的独立的型相。在个别事物外，还有一个理念的世界，这个世界是看不见摸不着的，把理念世界当成是个别事物的原因。当然，亚里士多德不反对柏拉图坚持的可感事物要服从于无形本质的基本立场，但他们的根本分歧点在于，是否要把可感事物和理念型相分离。柏拉图认为，这两者是要分离的。但亚里士多德认为，这两者没必要分离。我们研究一个事物，要研究那些实在的东西，就是实体的个别事物，不用再提出个别事物外的理念世界了。这些理念不仅不能很好地解释个别事物，反而把事情弄复杂了。

亚里士多德认为：理念只能存在于具体的事物之中，不能独立于个别事物而存在。他不否定理念，但否定独立于事物之外还存在着一个理念。

拿梨来说。柏拉图认为，千千万万个具体的梨背后，还有一个梨的理念型相存在，这个理念型相包含着梨的共有特征，比如黄色的、圆球形、甜味儿等。梨的这个理念，是独立于个别梨之外存在的一个理念实体。要先有梨的理念型相，才会有千千万万个不同的梨。个别的梨是对梨子理念的一种分有和模仿。正因为是模仿，所以才会千差万别，只有梨的理念实体才是最完美的梨。

但亚里士多德则不这么认为。当然亚里士多德不否定梨的形式是永恒不变的，但他认为梨的理念是我们看到千千万万个形态各异的梨后形成的概念，梨子的理念实体或梨子的形式本身是不存在的。梨的形式，就是梨表现出来的特征。亚里士多德不认为这个世界上有一个专门的理念型相的世界，任何事物的形式都存在于具体的事物中。同时，他也不赞成柏拉图认为的梨子的理念是先于梨子本身出现的，因为梨子的形式是存在于事物之中的，两者是不能分离的。

柏拉图把抽象的理念当作真实实在的东西，他沉迷于永恒的形式，而感性事物被当作一些既存在又不存在的过眼云烟，自然就很少注意到自然界的变化。而亚里士多德很注重实实在在的感官事物，他对大自然的变化很有兴趣，可以看出亚里士多德是立足于经验的。但他并不否定形式，也没有否定理性的存在，只不过他认为在感官经验到各种事物之前，我们的理性是完全真空的。

亚里士多德在对柏拉图的“理念论”进行驳斥的同时，其实也提出了自己的一套理论——实体哲学或形而上学。

12
亚里士多德：形而上学从何而来

在探讨亚里士多德的实体哲学或形而上学之前，首先要了解亚里士多德的哲学思想的概况以及“形而上学”的由来。

亚里士多德是古希腊哲学的集大成者，也是一个百科全书式的人物，他在诸多领域都有研究，并且颇有建树。他在物理学、逻辑学、文艺学和政治学方面都有自己的理论体系，也留下了很多著作。在亚里士多德去世后，他的弟子根据他讲的内容，按照分类学的方式分成了不同的系列，整理成《亚里士多德全集》。

全集把亚里士多德讲到的广义的自然科学的部分归为《物理学》；逻辑方面的内容归为《工具篇》，这其中又包含《范畴篇》《解释篇》等六篇论文；伦理学归为《尼各马可伦理学》；文学艺术归为《诗学》和《修辞学》；但还有一部分领域“实体哲学”（亚里士多德理论中最为重要的部分）很不好分类。“哲学”这个词在当时是对所有知识的一个统称，任何学科都可以叫哲学，如，物理学叫哲学，政治学也叫哲学。这部分理论既不属于物理学，也不属于文学艺术，更不属于政治学。当时他的弟子采取了一个权宜之计，索性把这部分内容放在了物理学之后，于是把这部分的内容取名叫《物理学之后》（*Metaphysic* ）。

“physic”是物理学的意思，前面加了一个前缀“meta”，就变成了“metaphysic”，意思就是“在物理学之后”，以此来统称亚里士多德这部分无法归类的内容。这当然是一个不得已而为之的做法，但这部分内容是亚里士多德整个知识系统或广义哲学的基础，是关于存在本身的学说。当然“metaphysic”这个词在中文翻译的时候借用了《周易》中的

词，《周易》中有一句话是“形而上者谓之道，形而下者谓之器”。

“道”，通俗理解，就是一种玄之又玄的、抽象思维的东西。而“器”就是一些看得见摸得着的具体的事物。所以用“形而上者”去形容那些看不见的道理，用“形而下者”指那些具体的事物。而亚里士多德的《物理学之后》（*Metaphysic* ），讲的就是关于存在的道理，是一种抽象的思维，所以就把“metaphysic”翻译成了“形而上学”。

其实之前已经提到过形而上学，比如，毕达哥拉斯的“数”、巴门尼德的“存在”、柏拉图的“理念论”，他们对世界根本问题探讨的思路都属于形而上学的方式。整个西方哲学史，从古希腊开始一直到黑格尔，形而上学一直都是主流。探寻“存在之为存在”，也是西方哲学家研究的总方向。

13
亚里士多德：存在是什么

哲学在当时是一个广义的范畴，亚里士多德大体上将其分为三类：第一类是理论的科学；第二类是实践的科学；第三类是艺术。

理论的科学分为数学、物理学和逻辑学的知识，还有形而上学（后来被称为第一哲学）；实践的科学包含伦理学、政治学的知识；艺术则是指包括制造工艺在内的一切技艺。

第一哲学

在第一类的理论科学中，第一哲学（形而上学）是最为根本也是最为重要的，它构成了所有哲学、所有科学的共同前提。

第一哲学（形而上学）也叫存在论或实体哲学。我们首先要弄清楚“存在”这个概念，可结合它与第二哲学的不同研究对象来理解。在亚里士多德看来，第二哲学指的是物理学。物理学研究的是具体的事物和自然的事物。例如，大地是怎么样的？大地是固态的。河流是怎么样的？河流是液态的，是流动的。这就是第二哲学物理学要研究的问题，即具体的事物以什么样的形态存在。而第一哲学研究的是更为根本的问题——“存在是什么”。山川和河流是存在的不同形态，或者说是存在的不同表现形式。在描述山川是固态、河流是液态之前，我们先要弄清楚山川和河流这个存在“是什么”，才能去描述它们“怎么样”的问题。所以第一哲学就是研究存在“是什么”的学问。

比如，“李雷是一个性格开朗的人，韩梅梅是一个热爱音乐的

人”。“性格开朗”和“热爱音乐”都是对李雷和韩梅梅的特点描述，是属于第二哲学的范畴。那么在描述他们之前，我们首先要弄清楚人是什么。如果连人是什么都弄不清楚，怎么去描述每个人的不同特征呢？只有弄清楚了人是什么之后才能进行下一步，即研究每个人都有哪些特征。那么，研究人这个存在是什么的问题就是第一哲学的范畴了。

这也就理解了为什么第一哲学是一切哲学的根基，因为它是逻辑的起点。在亚里士多德看来，“是什么”的问题比“是什么样”或者“怎么样”的问题显得更加重要和根本。

其实，前面的哲学家也有讨论存在的问题的，比如赫拉克利特提出的“逻各斯”，毕达哥拉斯提出的“数”以及巴门尼德提出的“存在”，包括柏拉图提出的“理念论”。但这些都仅仅提出了存在，并没有去追问存在到底是什么。只有亚里士多德进一步追问，这个“存在”到底是什么。

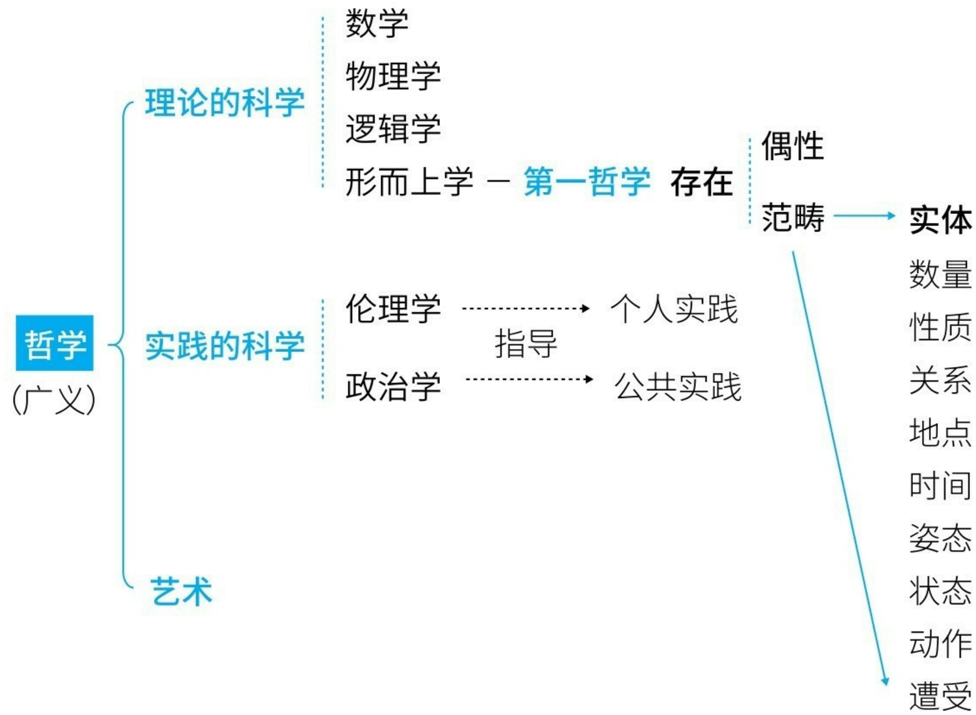
对存在的分类

亚里士多德把存在分为了两类。

第一类，是偶然的属性，叫偶性。从“偶”的字面上大家或许就可以理解，偶然的属性，不是必然的概念，是具有可变化性的、没有独立存在性的概念。例如，“雪花是白色的，香蕉是软的”。“白色的”和“软的”作为属性是存在的，但这种存在并不能独立存在，必须要依附于某一个主体。即使这些属性改变了，也不会影响主体本身的存在。这种存在就是一种偶然的属性，叫偶性。

第二类，是必然的本质，叫范畴。所谓范畴，已经上升到一种抽象思维的层面了，是对事物总结后抽象出来的概念。亚里士多德认为，必

然的本质才是存在最重要的要素。



广义上的哲学

在必然的本质中，有十个范畴，任何事物都可以归为这十个范畴，它们分别是：实体、数量、性质、关系、地点、时间、姿态、状态、动作和遭受。任何事物都逃脱不了这十个范畴。

在这十个范畴中，“实体”范畴是最为重要的。因为实体承载了其他所有的范畴。实体就意味着“是什么”，而其他范畴是解释“怎么样”的问题。例如，数量是解释实体的数量是什么；性质是说明实体的性质是什么。“实体”这个范畴是更为根本的存在，是最重要的。因此，亚里士多德解释“存在是什么”就转向要解释“实体是什么”的问题。

可以看出，在哲学的广义定义中，任何学科都可归到理论科学中最重要的第一哲学“形而上学”的问题，从存在到必然的本质问题再到实体

问题，经由这么一个由大到小的范围，我们逐渐把问题的核心落到“实体”层面。

所以，第一哲学也叫实体哲学。要了解亚里士多德的形而上学，就要去了解实体哲学的内涵。

14
亚里士多德：什么是实体

亚里士多德在《范畴篇》中，对“实体”下了一个定义：实体是既不述说一个主体，也不依存于一个主体的东西。 这是从逻辑学的角度下的定义，它有两层含义：既不述说一个主体，同时也不依存一个主体。

实体的概念

先说第一层含义：不述说一个主体。这个“述说”其实就是描述的意思。比如“李雷是性格开朗的人”，这句话有两个概念：“李雷”和“性格开朗的人”。这两个概念通过一个“是”联系在一起，形成一个判断。这两个概念中，“李雷”是一个被述说的概念，“性格开朗的人”是来描述李雷的性格特征的。我们只能用“性格开朗的人”来描述“李雷”，不能用“李雷”来述说“性格开朗的人”，因为性格开朗的人还有很多。所以在这句话中，“李雷”就是一个实体，他不能述说别的主体，只能被述说。

第二层含义：不依存一个主体。不依存的意思是实体必须具有独立实在性，不能像其他范畴一样要依存于其他主体而存在。比如“红色”这个属性，一定要依存于一个东西我们才知道红色这个概念。“草莓是红色的”，我们需要通过草莓这个物体才知道红色，红色本身是不能独立存在的。

那么要同时满足以上两个条件才能叫“实体”，既不能述说别的主体，同时也不依存于别的主体。那这个“实体”是什么呢？只能是个别的物体了，比如个别的人——“李雷”“李明”等、个别的动物——“这匹

马”“这条狗”等。可以说，亚里士多德的定义下得非常精准严密，不会产生歧义。在万事万物中，但凡具有这种特点的都是“实体”。

柏拉图理念论中的“理念”在亚里士多德看来，已经不能称为实体了。柏拉图的“理念”是可以述说其他事物的，而被理念分有的一个个具体的事物才是亚里士多德说的实体。一个强调抽象的理念成为实在，一个强调具体的事物成为实在。可以说，亚里士多德的实体学说是和柏拉图的理念论背道而驰的。

但亚里士多德又不是完全批判他的老师柏拉图，他很快又回到了柏拉图的立场。他虽然强调个别事物是实体，但他也强调属性的概念，认为个别事物是第一实体，而属性概念是第二实体。比如“人”这个概念，当然不同于个别的李雷那样具体，但同样也是一个实体。

第一实体的特征

第一，实体是具体的。个别的事物和个别的人，如李雷、苏格拉底等这些人都是实体。

第二，实体不同于属性。比如“胖”这个属性的反面是“瘦”，但是你说具体的人，如“李雷”就没有一个与“李雷”相反的东西存在。

第三，实体是没有程度上的差别的。没有“谁比谁更是一个什么东西”这种说法，比如，不能说“李雷比韩梅梅更是一个人”。

第四，实体是变中不变。比如，李雷是在不断成长的，从小长大，从年轻到衰老，这是在变化的，但是不变的只有一个，那就是李雷，他作为一个实体本身承载着自身属性的各种变化。

15
亚里士多德：实体是如何形成的

在亚里士多德看来，实体形成的原因有四个：质料因、形式因、动力因和目的因，也叫“四因说”。

四因说

质料因

一个实体，是由什么材料做成的，就是质料因。比如，早期的自然哲学家，把水、火、土、气当作世界的本原，而水、火、土、气可以看作是一种质料。质料其实就是组成事物的材料。再比如，一张桌子的质料因就是桌子的材料——木材。

形式因

形式因，就是事物被规定成了一个怎样的形式。比如，这张桌子长成桌子的模样，而在设计者那里对这个桌子的设计或者关于桌子的规划与观念，就是形式。

动力因

动力因，就是使实体成为实体的动力是什么，把桌子制造出来的工

匠就是动力因。

目的因

目的因，把“实体最终有什么用”当作实体的原因。比如这张桌子，最终就是为了供人吃饭或工作使用。

这就是亚里士多德提出的“四因说”。不过亚里士多德又说，在人造物（如桌子）中，这四种原因是可以明显区分的；但在自然物中，这四种原因可归结为两个，即质料因和形式因，动力因和目的因都可以归为形式因。世界万物也都是质料和形式的统一。

亚里士多德的高明之处就在于，把事物运动的原因不归于事物本身，而归于事物的目的，也就是事物的形式。这样一来，亚里士多德就逐渐构建出一个逐级上升的宇宙模型。

万事万物，首先是由质料组成的，低一级事物构成了高一级事物的质料，高一级事物相对于低一级事物来说就是形式。比如，房屋是组成街道的质料，街道是许多房屋组成后呈现的形式；而街道又是城市的质料，城市是许多街道组成后呈现的形式。

由此得出，世界是由低到高的质料与形式的动态阶梯模型所构成的。在最下端是纯质料，在最顶端是纯形式。可以看出，亚里士多德综合了德谟克利特和柏拉图的思想，一个是自然哲学的方式，一个是形而上学的方式。但亚里士多德更偏向于柏拉图的观点，虽然亚里士多德把个别事物当作第一实体，但在个别事物的质料和形式这两个对立因素中，他把形式当作是第一性的。可见，亚里士多德还是倒向了柏拉图的

立场。

那么，实体又是如何形成的？

潜能与现实

亚里士多德创立了“潜能与现实”的学说。

举个例子，木材在没有被做成桌子之前，只是一个潜在的桌子。当木材被工匠做成了桌子，具有了桌子的形式之后，便达到了一种现实的状态，成为一个实实在在的桌子。那么，木材变为桌子的过程，就是从潜能到现实的过程。

可以说潜能和现实是同一事物的两种不同存在状态。亚里士多德用从潜能到现实的转化过程，来说明实体的生成过程。

任何事物，在成为自身之前，都处在一种潜在的状态。从潜能到现实的转化过程，亚里士多德称之为“运动”。在《物理学》中，亚里士多德明确把运动形态分为六种：产生与消灭、从一种状态到另一种状态的转变、增加与减少，还有位移。这些运动的形态，都可以看作从潜能到现实的转化过程。

古希腊早期的自然哲学也讲到了运动的概念。比如恩培多克勒说到的“爱与恨”来推动质料四根的观点，那个时候的运动只是一种空间上的变化关系，聚、散、离、合。但亚里士多德讲到的运动，已经不仅仅是空间维度上的，还包含时间上的生长和发展。这种时间维度又逻辑地包含了空间的变化，因为任何运动都需要用时间的先后来表述，同时运动本身、事物的生长也是一种空间关系的变化过程。比如一棵树从种子长

成参天大树的过程，从时间上来看，树在生长着，但同时在空间上来说，树也在不断长高和变粗，而长高和变粗就是空间上的变化。

从某种意义上说，亚里士多德的这种运动观的内涵，远远超过了机械论所理解的运动。因为机械论的观点，仅仅把运动理解为一种空间上的位移变化，而亚里士多德所理解的运动，既包含了空间上机械论的位移，也包含了有机论意义上的生长。

对于潜能和现实，也要辩证地去理解。潜能和现实其实是一种动态的过程。事物都是朝着一个比自己更高的存在状态发展的。任何现实存在的事物，同时也是一种更高级事物的潜能。反过来，任何一种潜能，对于比它低级的存在状态来说，又是一个现实。还是拿树的例子来说，一棵树是种子的现实，种子是树的潜在状态。而当把树木和森林放在一起对比的时候，树木又变成了森林的潜在状态，森林是万千个树木集结而成的现实存在了。

可以说，亚里士多德哲学解决了三个问题。

首先，什么是实体？实体就是一个既不述说别的主体，也不依附于别的主体的东西，是个别的事物。

第二，根据实体形成的原因，提出四因说——质料因、形式因、动力因和目的因。

第三，实体的生成过程是从潜能到现实的转化。在亚里士多德之前，德谟克利特提出了原子论，柏拉图提出了理念论，这两位哲学家完成了对古代自然哲学和形而上学的总结，而到了亚里士多德这里，这两大哲学派别以一种妥协的方式聚合于实体哲学中。无论是德谟克利特的原子（这个原子可以理解为质料），还是柏拉图的理念（这个理念可理

解为形式），这两者在亚里士多德这里都成为实体，只不过形式比质料更是实体而已。

16
亚里士多德：幸福是什么

无论是在哲学、伦理学领域，还是在我们的现实生活中，“幸福”始终是人们喜欢讨论的一个话题。

那么，到底什么是幸福呢？在现代人看来，幸福是一种心理上的感受，是一种内心的愉悦和满足的状态，幸福通常跟甜蜜的感觉联系在一起。有的人认为拥有一份美满的爱情就是一种幸福，有的人认为能和家人团圆就是一种幸福，有的人认为拥有很多金钱就是一种幸福，还有的人认为精神富足才是一种幸福。

每个人其实都有追求幸福的自然倾向，幸福以自身为目的，同时也是其他一切目的之目的。把幸福当作伦理活动的终极目的观念，就是幸福主义。在哲学史上，大多数哲学家都持有幸福主义的观点，只不过每个人的出发点不同，对幸福的理解也有所不同。

对于幸福的问题，亚里士多德进行了完整而系统的阐释，下面我们来看看《尼各马可伦理学》中亚里士多德对幸福的阐释。

幸福就是至善

亚里士多德对幸福的定义——幸福就是至善。

在《尼各马可伦理学》第一卷中，亚里士多德指出：“一切技术、一切规划以及一切实践和抉择，都以某种善为目标。因为人们都有个美好的想法，即宇宙万物都是向善的。”人们的任何实践活动都是有目标

的，而这个目标就是至善。

善又有不同的等级，较低级的善要服从较高级的善。人们的实践活动，最终都走向了一个最终的目的，即最高的善。而最高的善到底是什么呢？

亚里士多德认为：行为所能达到的全部善的顶点，就是幸福。 幸福是生命的自然目的，这个最终的自然目的就是至善。举个很简单的例子，我们锻炼身体的目的是为了身体健康，健康的目的是为了追求快乐，而快乐的目的就是幸福。

三种与幸福相关的生活

每个人的生活实践的维度是不同的。这里，亚里士多德总结了三种与幸福相关的生活。

第一种，追求财富和满足各种欲望的生活。有些人以赚钱为最高目的，追求各种欲望的满足，以为这样就能得到幸福。但在亚里士多德看来，这种幸福就等同于感官的生理快乐，这与他的幸福理念是相悖的。因为幸福是自由的，但仅以满足欲望得到的幸福，人很容易成为欲望的奴隶，无法获得真正的幸福。

第二种，政治生活。参与公共事业、参与政治活动也可以实现幸福。政治生活中的幸福就是追求荣誉，荣誉是政治生活的目的。亚里士多德认为“荣誉取决于授予者，而不是接受者”。善或者幸福应该是人们固有的，而不是轻易被取走的东西。

第三种，思辨的生活。这是亚里士多德最为推崇的一种求知的生

活。把思辨活动当作人存在的最大快乐和最高幸福。思辨是理智的德性，理智是人的最高贵的部分，是我们各部分中最重要、最合德性的。

亚里士多德说：“快乐和荣誉虽然都是可选择的目的，但都是自身以外的它物，唯有思辨生活才是为自身的选择，才是不累于他物的最大幸福。”

遵循的原则——中道

中道原则，是亚里士多德在总结古希腊历史和现实的基础上，提出的获得幸福要遵循的著名原则，有点像中国文化中的“中庸”。

“中道”不是数学上的“中值”，而是从人的情感和行为这个层面去强调要适中、适度，既不要过度与放纵，也不要不及。这个原则对人的理性要求非常之高，人只有在充分认识自己的情况下，才能真正做到既节制不放纵，又不畏手畏脚。

以情感为例，自信就是骄傲和自卑的中道，骄傲是一种过分的状态，而自卑又是一种不足的状态。在骄傲和自卑之间，恰到好处的一种状态，就是自信。这就像天平一样，自信在这中间，盲目自信就成了骄傲，而不太自信，就陷入了自卑。当然，骄傲和自卑都是极端的状态，自信才是最为适度和适中的最佳状态。

在亚里士多德看来，只有遵循中道原则才能真正获得幸福。这样的幸福观，对当今的人们来说也是有很大价值的。每一个现代人如果能读一读亚里士多德的伦理学，或许能收获更多对快乐和幸福的理解。

幸福就是至善，每个人都心存善念，我们的发心动念和行为都会受

到约束，在遵循中道原则的基础上，去追寻一种思想的乐趣，这就是人生最大的幸福。

---

[1] 之前讲到智者派普罗泰格拉时说普罗泰格拉更早地将哲学主题从外界转向人自身，但与苏格拉底稍有不同。普罗泰格拉关注的对象是人这个孤立的个体，而苏格拉底关注的是人的心灵世界的普遍法则，诸如什么是正义、什么是美德、什么是爱国精神、什么是伦理道德等，这些都是人自身的精神问题，是对人的内心世界的关注。

[2] 我们都知道《会饮篇》是柏拉图的著述，柏拉图的很多观点都是通过苏格拉底之口陈述的，所以苏格拉底的发言，可以看作柏拉图的观点以及柏拉图关于爱的理解。

三、古希腊晚期哲学

01
古希腊哲学走向衰落

亚里士多德之后，古希腊哲学盛极而衰，开始走下坡路。这究竟是为什么？我们可从古希腊哲学衰落的历史背景讲起。

之前讲到亚里士多德时，说到了马其顿的国王腓力二世，邀请亚里士多德给他的儿子亚历山大做了8年教师。当时在希腊地区，各城邦战乱纷争不断，北方的马其顿城邦逐渐强大和崛起，马其顿国王腓力二世在希腊推广了一场运动，把各城邦统一为马其顿王国。腓力二世去世后，亚历山大登基，成立了亚历山大帝国。

亚历山大年轻有为，尽管接受了亚里士多德的悉心教诲，但仍然保持着凶悍的本性，他先后用武力征服了东方各国，比如当时的巴比伦、埃及，一直到中亚和印度河流域，他建立了一个更庞大的帝国。随着军事的扩张，亚历山大同时也把他尊崇的希腊文化传播到东方，推广到了亚洲和北非等广大地区，可以说在当时亚历山大的帝国是盛况空前的。但亚历山大很不幸，33岁时就英年早逝了。

虽然亚历山大去世了，但是之前在东征的过程中他已经把希腊的文化带到了东方，希腊文化在东方推广的进程并没有因为亚历山大的去世而结束，而是继续发展壮大，越来越多的希腊元素融入了东方的土壤中。这段时期在历史上称作“希腊化时期”。

既然希腊的文化传播到东方，那么应该是希腊文化最繁荣的时期，为什么又说希腊的哲学走向了衰落呢？其实，希腊化只是一个表象的特征，表面上是希腊文化向东方扩展，实际从本质上来说是希腊哲学走向

衰落的一种体现。

之前讲到了公元前399年苏格拉底被雅典城邦判处死刑，这标志着希腊民主政治的衰落，因为这个时期的民主政治已经不再有当初的神圣。还有一点，就是从伯罗奔尼撒战争开始，希腊的各个城邦已经开始放弃分离主义和自由主义，推行一种帝国主义的原则。这样一来，各个城邦纷争不断，内部互相征战，结果就是北方的马其顿王国坐收渔利，其推行的统一运动把各城邦统一为马其顿王国。在这种情况下，希腊的城邦制逐渐衰落，走向瓦解。

而希腊哲学的诞生就是源于希腊城邦制的繁荣。城邦制的建立，让每个人都去思考普遍的规则和制度问题，因为城邦是每个公民的城邦，每个公民都有责任参与到国家的政治建设中，所以大家纷纷思考如何才能更好地维持一个国家的良性发展，这就是一种哲学的思考。

从城邦制的衰落，到马其顿帝国的建立，再到亚历山大帝国的扩展，从表面上看是文化扩张，实际上希腊的哲学已随着城邦制的衰落而衰落了。亚里士多德生活的年代，正是马其顿王国统一内乱城邦的时期，所以亚里士多德的哲学可以说是希腊城邦时期的最后的哲学。亚里士多德哲学后，希腊的哲学盛极而衰。

在希腊哲学衰退期，人们思考问题的焦点又是什么呢？

希腊文化向东方的扩展，其影响也是双向的。一方面，从表面上看希腊文化是向东方传播的，但另一方面希腊人也受到了东方文化的反向渗透。因为文化的交流是双向的，这个不可避免。

这里说的东方文化并不包括中国文化，而指的是亚历山大征服的那些东方地区的文化，包括巴比伦文化、波斯文化和埃及文化。但在那个

时期，这些文化中含有一些糟粕的东西，比如专制主义和官僚主义、享乐主义和纵欲主义。在这样的环境下，当时的希腊人开始有了一种自我意识的膨胀，因为之前希腊奉行的是一种自然主义，从来没有接受过这种享乐、纵欲的生活态度。随着东方文化和价值观反向流入希腊，希腊人的思想也逐渐发生了改变。再加上城邦制度的瓦解，每个公民已经不需要再去参与国家政治了。之前的城邦制，每个人都会把国家的事情当作自己的事情，但城邦制瓦解了，国家已经跟自己没关系了。

于是，希腊人的思考焦点不再是国家的问题，也不再关心世界的本原和本体的问题了。此时，希腊人把心中恢宏的理想都抛到九霄云外了，越来越沉溺于个人享乐，沉浸在感官刺激的快乐中，人们对世界的本质和本原问题已经不再感兴趣了。

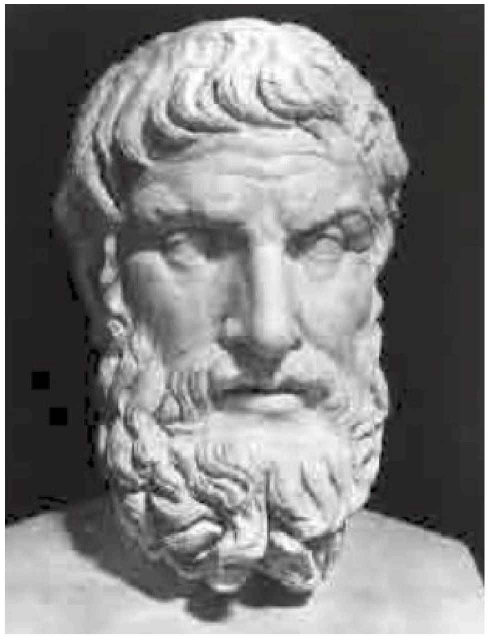
在这个历史时期，哲学家最关注的就是：在这样一个百无聊赖的世界里，人如何才能过得更幸福？人如何才能在短短的几十年中，活得快乐？幸福，在那个阶段是哲学家关心的首要问题。自此，希腊哲学朝着感觉主义和神秘主义的方向去了。

哲学家不再关心终极问题，不再关心形而上学问题，而是转向了幸福这个伦理学的问题，转向了与个人生存相关的问题——如何快乐、如何获得幸福等。从历史的角度看，这少了一点哲学应有的恢宏的气质，缺少了对国家的关注、对世界本质问题的关注，而转向个人小情小爱的层面上了。

希腊化时期出现了三大哲学流派——伊壁鸠鲁主义、斯多葛主义和怀疑主义。虽然这三个学派各有各的理论，但有一点是相同的，那就是都对现实世界不感兴趣，对世界本原不感兴趣，他们唯一关心的是人如何才能获得幸福、获得快乐，个人的自我完善以及个人当下的幸福与快

感，等等。

02
伊壁鸠鲁主义



伊壁鸠鲁（Epicurus，前341—前270年）。古希腊哲学家，伊壁鸠鲁学派创始人。主张达到不受干扰的宁静状态，并要学会快乐。

伊壁鸠鲁主义，是古希腊唯物主义者和无神论哲学家伊壁鸠鲁创立的哲学学派。

一听到伊壁鸠鲁，大家可能会联想到纵欲主义。罗马共和国晚期，有一位哲学家西塞罗把“伊壁鸠鲁主义”与纵欲主义相提并论，这败坏了伊壁鸠鲁的名声。西塞罗是一位斯多葛主义者，而斯多葛主义跟伊壁鸠鲁主义又是对立的，所以从西塞罗开始，伊壁鸠鲁主义的名声就逐渐被

败坏了。而且，公元18世纪法国著名思想家孟德斯鸠在《罗马衰落原因论》中认为，伊壁鸠鲁主义侵蚀了希腊、毒害了罗马，两个伟大民族先后都被伊壁鸠鲁主义断送了性命。基于这样的历史，“伊壁鸠鲁主义”才被人们当作纵欲主义的代表。

但实际上，伊壁鸠鲁本人并不是一个纵欲主义者。他倡导的理念非常理性，提倡过一种节俭、朴素的生活。他虽然主张快乐，但他追求的快乐是一种有节制的快乐，是一种清心寡欲的道德快乐。

找寻生活的宁静

伊壁鸠鲁是一个快乐主义者，他的伦理学也被叫作快乐主义。这样的哲学思想跟当时的历史背景有关。在当时城邦制度瓦解的背景下，人们已经不再关注国家政治的发展，转而更加关注自己的生活，关注自己是否快乐和幸福。所以，哲学的目的也改变了，不再像之前那样关注世界的本原问题、关注世界发展的客观的最一般规律问题，而是转向了一种生活的宁静之道——如何让自己的生活更加快乐和幸福。伊壁鸠鲁哲学也是探讨的这个主题，那么该如何寻找一种生活的宁静呢？

在伊壁鸠鲁看来，要获得生活的宁静就要去探索生活之道，从而消除心中的纷扰，获得幸福和快乐。

幸福就是身体的无痛苦和灵魂的无纷扰。要达到身体的无痛苦，就要过一种有节制的生活，不能暴饮暴食，不能过度享乐，要采取劳逸适度的生活方式，这样身体才能处在一个舒服的状态。而灵魂的无纷扰，这个就比较有难度了。想想看，生活中大多数的痛苦都是精神上的痛苦，比如我们会因为自然灾害（地震、海啸）而恐惧，我们会因为亲人的意外死亡而崩溃，我们也会因为恋人的背叛而伤心。这些都是对人精

神上的折磨。

伊壁鸠鲁分析了会对我们心灵产生纷扰的三个原因。

第一个原因，就是对自然灾害的恐惧。就像我们说的地震、海啸、水灾等，这些是人无法预测的，人在自然灾害面前是渺小和无助的。

第二个原因，就是对死亡的恐惧。因为死亡是未知的领域，每个人都要面对死亡，但恰恰是因为每个人都不知道死后是什么感觉，所以死亡的恐惧时时刻刻都会围绕着我们，让我们的内心产生不安的情绪。

第三个原因，就是人际关系的不和谐。人生活在社会中，难免要与人打交道，难免会跟人发生摩擦。比如，我们从小生活在集体中，难免会和小伙伴闹别扭；长大后，我们谈恋爱了，如果恋人出轨或者背叛了自己，这也难免会让我们痛苦不堪。

伊壁鸠鲁认为，要以哲学的方式解开这三个困扰，才能过上幸福的生活。这才是哲学要去做的事情。

如何解决心灵的困扰

首先，在面对自然灾害的时候，人们因为无知，会认为这些自然灾害降临的原因是得罪了神灵，神灵发怒了，才致使地震海啸、天崩地裂。伊壁鸠鲁则运用德谟克利特的原子论来解决这一问题。因为伊壁鸠鲁本身就是一个原子论者，他继承了德谟克利特的思想，同时对德谟克利特的原子论有所发展。世界说到底就是由一大堆原子组合而成，但他又不否定神的存在，认为神不干预原子构成的世界，那么在自然界中发生的一切现象，如地震海啸、电闪雷鸣等都有着自然的原因，跟神无

关。因此伊壁鸠鲁虽然承认神存在，但把神从自然世界中赶出去了。

关于伊壁鸠鲁的原子论思想，他其实是发展了德谟克利特的思想，他认为原子和原子之间，除了形状和排列方式的差别，还有重量上的差别。德谟克利特过分强调原子的必然性，认为原子世界的运动是直线运动，而伊壁鸠鲁则认为原子的运动轨迹也可能发生偏斜，这就增加了偶然性的成分。

通过原子论的思想，伊壁鸠鲁将世界万物看作由无数原子组成，从而排除神在自然界的干扰，获得一种心灵的解脱。

针对死亡的恐惧而引起的心灵纷扰，伊壁鸠鲁则从认识论的角度来解决这个问题。

伊壁鸠鲁认为，感觉才是最可靠的，感觉是真理的来源，我们的感觉是怎样的，这个世界就是怎样的。如果我们对事物的认识出现了偏差，错误不在于感觉，而在于理智对感性知识的错误理解。

如果我们通过感觉来认识世界，那么我们也通过感觉来认识死亡。伊壁鸠鲁认为：人活着的时候，从来没有感觉到死亡，一旦人死了就消散为一堆原子了，因此也就对死亡没有任何感觉了。对死亡的恐惧，主要是因为对死亡的无知，不知道死后是一种什么样的情景，所以才会有所恐惧。

针对人际关系不和谐的要素，伊壁鸠鲁提出要建立和谐社会的主张。如何建立呢？通过社会契约来建立社会。人人都遵守契约，人人都具有契约精神，都按照规章制度办事儿，那就会减少很多纷争，人们彼此之间的关系也会更加友善与和谐，心灵的困扰也就解决了。

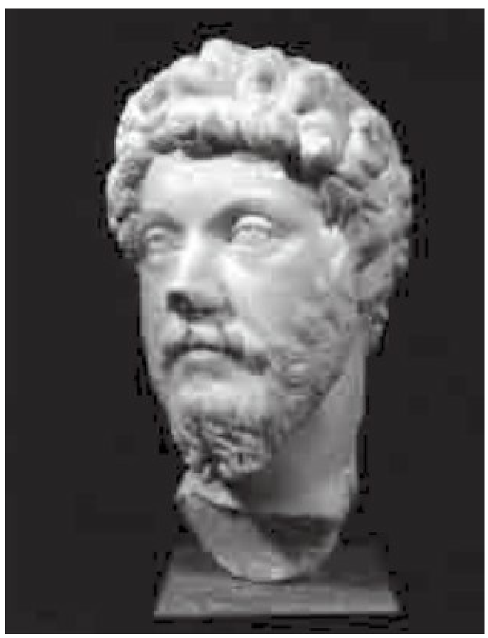
伊壁鸠鲁希望通过对身体和灵魂纷扰的克服，找到一种快乐的生活方式，把追求快乐和幸福当作哲学的信条，但他又反对把快乐和享乐等同。从头到尾，伊壁鸠鲁也没有提倡享乐主义或纵欲主义，只是到了后世，伊壁鸠鲁主义才被歪曲、诋毁，以致成为纵欲主义的代名词。

总体来说，伊壁鸠鲁的快乐主义，虽然在当时解决了一些通向美好生活的问题，但具有强烈的个人主义倾向，它只关注个人层面的快乐，而不关注社会和国家的发展，这难免有些小家子气。不过，哲学就是仁者见仁、智者见智，或许这是适合当时历史境遇的吧。

03
斯多葛主义

斯多葛主义提倡的是禁欲主义，这是一种非常崇高的境界：为了灵魂的快乐，为了追求美德而宁愿放弃肉体的快乐。这跟伊壁鸠鲁主义的快乐主义直接对立。

斯多葛主义大约在公元前300年兴起于雅典，他的创始人是出生于塞浦路斯岛的芝诺。大家一定要明白，这里的芝诺不是之前我们讲到的那个诡辩论者芝诺，这位是斯多葛主义的创始人芝诺。



芝诺（Zeno，约前336—前264年）。古希腊哲学家。出生于塞浦路斯的季蒂昂，因而又称“季蒂昂的芝诺”。创立斯多葛学派。

创立斯多葛学派

芝诺最开始接受的是赫拉克利特的“火本原说”，对逻各斯学说也非常认同，而后他又接受了苏格拉底的学说。在此基础上，芝诺发展了自己的伦理学思想，那就是斯多葛主义。

芝诺是早期的斯多葛主义者，这个阶段和伊壁鸠鲁主义的时代背景是一样的，人们思考问题的重点放在如何追寻内心安宁、心灵如何才能不被世间万物所干扰等。斯多葛主义者在寻找一些方法，只是比伊壁鸠鲁主义的方法更加悲观罢了。伊壁鸠鲁主义是通过寻找快乐的方式达到幸福，但斯多葛主义比较保守，采取一种对生活的拒绝态度，用理性来节制自己的欲望以达到心灵的不动心和安宁之境。斯多葛主义认为内心不安宁是因为我们有太多的欲望。要想内心安宁，就要奉行禁欲主义，禁止一切肉体的欲望。

早期的斯多葛主义运用赫拉克利特的“火本原说”，把世界这团永恒的活火当作一种具有理性精神的、有思想和灵魂的神秘之火。火的核心和灵魂就是逻各斯，世界上万事万物都是由火转变而成的，所以世界上每个人都是具有理性的，都是具有逻各斯的。

既然每个人都具有逻各斯，人的命运也是由逻各斯支配的，那么人在面对命运时，就应该老老实实地服从而不是去抗争，要服从命运的安排而不是主动去掌控命运。因为逻各斯主宰了一切，只有抱持着一种逆来顺受的态度，才能获得心灵的平静，才能达到不动心的状态。

显然，早期斯多葛主义的态度是有些消极的，因为命运就是逻各斯，逻各斯就是世界理性或者世界的本质或规律，在面对世界本质和规律时，认识它、服从它就好，由此才可获得内心的安宁。斯多葛主义把

这种服从命运安排的生活叫作道德的生活，认为追求道德就是追求幸福。

三位斯多葛主义哲学家

晚期的斯多葛主义，出现了三位重要的哲学家。

第一位哲学家叫塞涅卡。他的基本观点是：对各种世俗的诱惑，我们都要抱持一种不动心的态度。他有一句名言：愿意的被命运领着走，不愿意的被命运拖着走。　可见，这是一种消极避世的态度，要服从命运的安排，听天由命。

第二位哲学家叫爱比克泰德。他原先是一位奴隶，经历过很悲惨的生活，后来他因为才华出众、精通哲学，所以被主人释放了。也许正是他的奴隶经历，让他忍受了人间的各种痛苦，这些磨难反而成了他很好的财富，所以当他回到人间后，他仍然宣扬一种对人生隐忍的态度，无论生活多么痛苦不堪，人生多么不顺，都要学会容忍，顺其自然，坚定不移地服从命运的安排。这其实也是一种悲观的宿命论。

晚期斯多葛主义的第三位哲学家是马可·奥勒留。马可·奥勒留是古罗马帝国的一位皇帝，是著名的“帝王哲学家”。我们都知道在罗马帝国的中兴时期，连续出现了五位好皇帝，马可·奥勒留就是这“五贤帝”中的最后一位。马可·奥勒留是一位皇帝，他精通哲学，虽然他的一生戎马征战，但这并没有妨碍他对哲学的思考。他既是统治者，又是哲学家。柏拉图曾说：“唯有哲学家成为城邦之主，城邦方有生之希望，得见天日。”可见，马可·奥勒留就是柏拉图《理想国》中倡导的那个最高统治者，让哲学家来当统治者，让哲学家成为城邦之主。



马可·奥勒留（Marcus　Aurelius，121—180年）。思想家、哲学家，罗马帝国皇帝。他是著名的“帝王哲学家”，斯多葛学派代表人物之一。其传世著作《沉思录》最初只是他写给自己看的，没有打算发表。

马可·奥勒留也是一位斯多葛主义者，他恪守着道德准则，时刻保持警醒。他是一位悲观的皇帝，或许只有这样的悲观才能给他足够强大的内心力量，去面对和处理国家的政治大事。

马可·奥勒留在位期间，一方面要对付波斯人，另一方面要对付北方蛮族的入侵，同时国内还有人叛乱造反，罗马的台伯河洪水泛滥，还出过几次地震，还有大型的瘟疫，这使得整个帝国的人口锐减。古罗马帝国由盛转衰，就是他在位的时期。在这样的环境下，马可·奥勒留作

为当时的皇帝统治国家，可以说是一件很痛苦的事。正是一种刻骨铭心的悲观主义，才让马可·奥勒留能够以更加平静和强大的内心泰然处之。

马可·奥勒留的《沉思录》是他所写的反省笔记，也是他留下来的唯一著作。书中的内容虽然只是片段式的格言，但是充满哲学的沉思。这种沉思就是对生命和命运的沉思，表达了一种节制的态度。

04
怀疑主义

怀疑主义跟伊壁鸠鲁主义和斯多葛主义一样，都是以寻求灵魂的安宁为目的，但怀疑主义少了几分感性，多了几分思辨的色彩。

怀疑主义对各种独断论的观点采取一种颠覆的态度。独断论是一种主观武断的理论，比如，之前探讨的世界本原问题，不同的哲学家有着不同的看法，而这种看法只是不同哲学家的不同见解而已。怀疑主义，就是要对这种独断论进行怀疑，要对这种片面执着于某一种观点的论断产生怀疑。早期怀疑主义的代表人物是皮浪。



皮浪（Pyrrho，约前360—前270年）。古希腊怀疑派哲学家，

怀疑主义创始人。

皮浪出生于公元前360年，他早年学习过德谟克利特的原子论哲学，后来他参加了亚历山大的军队，东征到达印度、波斯等国，受到过印度文化，如佛教思想的影响。皮浪的一生阅历非常丰富，见多识广，再加上他熟悉多种哲学学说，逐渐形成了怀疑主义，开创了怀疑主义学派。

皮浪的怀疑主义，有一个最重要的思想：不做任何决定，悬置判断。

对任何事物，都不要去判断，不去评判一件事是好是坏、一个人是好是坏。总之，只要有对事物有判断的想法，一定要悬置起来，不做主观判断。只有采取这样的态度，才能达到一种灵魂的安宁。

人的苦恼，就是因为太容易陷入决断导致的。人总是容易有自己的主观理论和想法，当自己的判断和别人的想法不一致的时候，就会陷入混乱和苦恼中，这时宁静的内心被打扰了，人自然就不快乐了。

有这样一个传说：皮浪有一次乘船出海，不幸遇到了风暴，大风大浪让船颠簸得很厉害，同船的人都惊慌失措，而皮浪却若无其事，非常淡定。他指着一头同样若无其事、安然吞食的小猪说：哲人就应当像这头小猪一样，无动于衷。这个传说恰恰说明了皮浪的无所谓的态度，因为不做判断，所以就免去了恐惧和担忧。

我们从小到大会遇到各种各样的考试，考试后会根据分数进行排名，这个时候可能有些同学就不开心了，甚至某次考试的失败或者排名

的落后都会让自己感到沮丧和痛苦，原因就是我们对考试和分数有了自己的判断：一定要考好，一定要排名靠前，这样才能考上更好的大学，有一个更好的未来……长期如此，这样的判断就会影响自己的心情，因为我们相信这样的判断，并认为这是有价值的判断。如果用皮浪的怀疑主义，那就是对考试这件事不做任何判断，只把考试当作考试本身，不去给它加入主观的看法，不去在意分数高低。因为分数的高低和排名的前后都是客观的事实，我们之所以认为考高分好，是因为加入了自己的判断。

所以，如果悬置了判断，分数高低就不会干扰我们的心情了，内心自然也就处在宁静状态了。皮浪的怀疑主义，颇有一点“不以物喜，不以己悲”的淡定和从容。

小结：古希腊三贤和古希腊晚期哲学

在古希腊哲学的第一阶段，谈到了世界的本原问题。那个时候的哲学家，把世界的本原归为水、火、土、气，或者逻各斯、数和存在。他们通过两个路径来探寻世界：一个是自然哲学的路径，一个是形而上学的路径。

古希腊三贤

古希腊哲学的巅峰时期是苏格拉底、柏拉图和亚里士多德的哲学时代。

苏格拉底通过“思想的助产术”，以一种特有的提问方式，与公众探讨哲学问题，以求得智慧。苏格拉底生活在古希腊城邦繁荣的时期，但这仅仅是表面的繁荣，因为民主制度已经不再如从前那般具有真正的民主性了。苏格拉底对美德问题和对国家问题的探讨触碰到了雅典民主政府的敏感神经，他的主张与雅典民主体制存在着根本冲突，所以苏格拉底被雅典民主法庭判处死刑。

苏格拉底英勇赴死，他对智慧的探索精神随后被发扬光大，他对更好的生活的追求态度也影响着后世的人们。

苏格拉底的学生柏拉图，看到雅典政府把最高贵的人判处死刑时，他的内心是受到震颤的，当时的雅典处在伯罗奔尼撒战争失败的困境中，这让柏拉图非常厌恶民主制，于是他决定潜心研究哲学，希望通过哲学改变统治者，使国家至善。

于是，柏拉图开办了雅典学园。他潜心钻研，在综合前人哲学的精华后提出了伟大的理念论。柏拉图接受赫拉克利特所主张的“世界多变，变化无处不在”的学说，他综合了赫拉克利特提出的“逻各斯”、毕达哥拉斯的“数”以及巴门尼德的“存在”，对苏格拉底所追寻的“形式或型”的概念有所传承，在前人的基础上建立了理念论的体系。

理念论，简而言之就是在现实世界之外还有一个理念的型相世界。任何一个事物都有一个理念的型相实体，具体的事物是对这个理念实体的一种分有和模仿。柏拉图通过四线段的比喻和太阳的比喻来说明两个世界——现实世界和理念世界的存在。同时也用洞穴的比喻，表达对理念世界的极力推崇，这也寄托了他自己的使命感和政治理想，让一个懂哲学的人成为国家统治者来治理国家。

在《理想国》这本著作中，柏拉图做了详细的解释：什么样的国家才是一个理想的国家，统治者要如何统治才能让国家良好发展。柏拉图构想了一个宏伟的蓝图，将国家分为三个等级：第三等级是劳动者，是一般民众；第二等级是国家的保卫者或战士；第一等级也是最高等级，是这个国家的最高统治者，他应该是一位哲学家。

这三个等级不能互相僭越，不能互相干预。统治者勤于治理国家，保卫者保护国家，劳动者恪守节制的美德并服从第一、二级别的统治，这样这个国家就是一个正义的国家，达到了理想国的境界。

在《会饮篇》中，柏拉图借苏格拉底之口道出了自己对爱的理解——爱，更加注重精神的爱慕和互动，注重一种心灵的创造，这是一种高尚的美德。但他也不反对肉体的享受，认为肉体的享乐要建立在彼此精神愉悦的基础上。

柏拉图的学生亚里士多德和柏拉图的风格不太一样。柏拉图还有一些浪漫主义和理想主义的色彩，无论是理念论、理想国，还是他的性爱论，都充斥着对这个世界的无限遐想。

但亚里士多德不同，他更加注重逻辑性，他更像是一位古板、严谨的工作者。他首先对柏拉图的理念论有所批判，柏拉图认为现实世界之外还有一个理念世界，两者是两个世界，而亚里士多德则不这么认为，他认为理念只能存在于具体的事物之中，不能独立于个别事物而存在。他不否定理念，但否定独立于事物之外还存在着一个理念。

紧接着，我们探讨了亚里士多德提出的形而上学，也是他的实体哲学。实体是“既不述说一个主体，也不依存于一个主体的东西”。实体哲学是亚里士多德哲学的根基，也是核心中的核心。在了解了实体的定义后，我们探讨了实体的原因有四个——质料因、形式因、动力因和目的因，以及实体是如何实现的——潜能与现实的学说。最后了解了亚里士多德关于幸福的伦理学说。

苏格拉底通过为精神助产的方式，开创了独特的谈话方式以探寻智慧。柏拉图提出了伟大的理念论，并提出了国家的宏伟蓝图——理想国。亚里士多德则开创了实体哲学。

古希腊晚期哲学

亚里士多德之后，希腊城邦制逐渐瓦解，古希腊哲学走向衰落。在希腊化时期，出现了三大学派——伊壁鸠鲁主义、斯多葛主义和怀疑主义。这三个学派有一个共同点，即哲学不再关心世界的本原问题，而是追问生存的意义以及如何才能生存得更好、更幸福。

伊壁鸠鲁主义主张通过寻找快乐获得幸福，后续发展为一种享乐主义或纵欲主义。斯多葛主义主张通过节制和克制的方式寻找美德而得到幸福，后世称为禁欲主义。怀疑主义，则主张通过质疑的方式，“悬置判断”——不对任何事情做判断，达到一种内心的宁静。

可见，古希腊哲学由盛到衰，便是一个从自然哲学和形而上学转向人生哲学和伦理学的过程。从另一个角度来说，希腊化后期的哲学中与后来发展起来的基督教哲学探讨的问题是一致的，都是把人的生存问题当作其关注的主要对象。

第二篇章
中世纪基督教哲学

导言
中世纪信仰时代的哲学

中世纪时期是从公元476年到公元15、16世纪的这段时间。这期间，基督教思想一统天下，渗透到社会生活的各个方面。

基督教哲学，是基督教思想在传播过程中，神学家用哲学的方式为基督教进行辩护或者为基督教教义做出解释而形成的哲学。既然是哲学，强调的就是理性层面的内容，基督教哲学就是在调和信仰和理性层面的矛盾。

基督教哲学的发展大体上可分为两个阶段。

教父哲学阶段

教父哲学阶段，是公元1世纪末到公元10世纪这个时间段。在教父哲学阶段之前，其实还有一小段时期是使徒阶段，就是耶稣的门徒去四处传播基督教的思想，让基督教生根发芽的阶段。历史上有十二使徒，他们由耶路撒冷出发，在小亚细亚建立了安提阿教会，之后向整个地中海世界传播基督教教义，这是基督教最早开始传播的阶段。那个时候的教义主要记载了耶稣的生平事迹，也包括复活的事迹，因此出现了福音书，比如我们知道的四部福音书——《马太福音》《马可福音》《路加福音》《约翰福音》。

大概到公元1世纪使徒全部去世后，这一阶段也告一段落了。使徒在传播福音书的过程中，必然会有一些理论和思想被挖掘出来。公元1世纪后就出现了教父，基督教哲学也自此进入教父哲学的阶段。

所谓教父，顾名思义就是教会的父亲，就是那一批有知识涵养、受到希腊-罗马文化的影响，同时又最早皈依基督教的知识分子。他们既有坚定的基督教信仰，又有深厚的希腊哲学素养，同时还在初期教会中担任圣职。这些人有意识、有目的地为基督教信仰确定一些信条、教义和神学的理论。可以说教父的功劳非常大，他们是基督教神学的奠基者。

最早，基督教只是一个民族宗教——犹太教的一个派别。那么，一个民族宗教是如何发展为一个世界性的宗教的？这需要有一个庞大的、严密的理论体系，同时还要有一个系统的组织体系，可以说教父哲学家们对基督教的发展功不可没。

这一阶段的哲学家继承了柏拉图主义与新柏拉图主义的神秘主义倾向，在这个基础上提出了基督教哲学思想，主要代表人物是奥古斯丁。

教父哲学经历了两个阶段。一个是公元1世纪到5世纪前期（也即西罗马帝国崩溃之前），是教父哲学的大发展时期。一个是从公元476年西罗马帝国崩溃后，一直到公元9世纪初的查理曼帝国成立之前，这个时期整个社会比较动荡，蛮族入侵后国家衰败，再加上民族大迁移以及各种自然灾害和瘟疫等问题，这段时期被称为中世纪的黑暗时代，哲学的发展水平也比较受限。

经院哲学阶段

基督教哲学的第二个阶段是经院哲学阶段。

查理曼帝国成立后，国家的元气慢慢恢复过来，逐渐从之前的黑暗时期走出来，人们的生活走向正轨。这个阶段持续了较长一段时间，一

直到公元11世纪，哲学慢慢复兴，基督教哲学走向了第二个阶段——经院哲学。

这一时期的哲学还是围绕着基督教展开，因为基督教在整个西方多年的历史中都是占主导思想，所以哲学自然而然也是围绕神学而来。有一句话“哲学是神学的婢女”，意思就是说，哲学在当时是没有什么地位的，一切都是为神学服务的。

在这个时期，哲学日益发展起来，水平也越来越高。因为社会逐渐稳定，再加上当时出现了很多大学，为哲学思想的发展创造了良好的环境。

公元11—16世纪这段时间，哲学主要继承了亚里士多德主义的哲学，强调从逻辑和理性的角度对基督教思想进行哲学论证，代表人物是托马斯·阿奎那。

到了公元13世纪，经院哲学达到了巅峰，基督教哲学也越来越呈现出理性的意味，但从总体上来说还是遵循“信仰至上”的。

一、基督教与基督教哲学

01
基督教的起源是什么

说到基督教，大家一定不会陌生。你一定看到过教堂，见过十字架以及钉在十字架上的耶稣，你也一定听过宗教音乐、圣歌和赞美诗。这些都跟一个宗教——基督教有关。

基督教发源于巴勒斯坦地区的犹太人社会，创始人是耶稣。基督教就是以信奉耶稣基督为救世主的宗教，提倡一种对上帝的信仰，从而获得救赎和解脱。基督教是一种超验性的宗教，关注的是彼岸世界和天国世界，以及人的灵魂如何获得救赎和解脱的问题。

基督教与佛教、伊斯兰教并称为世界三大宗教。基督教在人类的发展史上，有着不可替代的关键作用，尤其是当今的西方社会，许多发达国家都以基督教文化为主导。

基督教的起源

公元3年，罗马人征服了巴勒斯坦地区。罗马人的残酷压迫，使当地的犹太人痛苦不堪，人们陷入一种痛苦和无望中。生活已经如此狼藉，这时他们便把希望寄托于宗教的世界，希望赶紧出现一位救世主来拯救苦难的人民。

人们在现实争斗中失望，转而从宗教中寻求出路。基督教在这样的历史背景下应运而生。绝望的现实状况，让人们对彼岸世界充满了强烈的希望。

随着越来越多非犹太教人被吸引到基督教的社团中，基督教逐渐形成自己的教义、组织制度和礼仪等。到了公元2世纪中叶，基督教社团已从没有自我意识的初期阶段，发展成在思想上和组织上都具有独立形态的基督教会。

基督教最重要的经典就是《圣经》，它包含《旧约》和《新约》两个部分。其中，《旧约》部分也是犹太教的经典。无论是《旧约》还是《新约》，里面都有一个“约”字，约是指契约，用来表示上帝与人所建立的关系。《旧约》是上帝和犹太人订立的契约，犹太人认为自己是上帝的选民，他们遵循上帝制定的律法，以得到上帝的庇佑和拯救。而基督教则认为，随着耶稣基督的降生、死亡和复活，上帝已经以一种全新的方式在做工。换句话说，上帝与人订立的契约已经被更新，所有人而不仅仅是犹太人，都可以因为信仰耶稣基督而获得拯救。我们可以看到，基督教从犹太教里脱胎出来的过程中，在教义上摆脱了犹太民族性，成长为一个普世主义的宗教。

这样一个普世的基督教，慢慢发展壮大，成为统治欧洲一千多年的宗教信仰。基督教与希腊思想结合而成的基督教哲学，也成了中世纪的主导思想。

基督教的教义主要强调了三大学说，即上帝创世说、原罪救赎说和天堂地狱说。这些教义的核心思想是对彼岸世界的向往、对天国的向往，让人们摆脱现实世界的痛苦，寻找到一种解脱。

上帝创世说

所谓上帝创世说，就是上帝创造了宇宙万物，而耶稣基督是上帝之子，所以耶稣基督就是人们的救世主。

原罪救赎说

大家一定听过亚当和夏娃偷食禁果的故事。在伊甸园中，亚当和夏娃违背了上帝出于爱的命令，偷吃了禁果，想要脱离造物主而获得智慧，但他们也因此与上帝的生命源头隔绝，致使罪恶与魔鬼产生，最终难逃病痛与死亡。亚当和夏娃的罪过成了人类的原始罪过，这个罪过是需要耶稣救赎的。

天堂地狱说

天堂和地狱也是基督教的重要观念。在通俗的观念里，天堂被理解为行善的奖赏，而地狱则被认为是作恶的惩罚。但事实上，在神学家看来，天堂是被信、望、爱三大原则所指引的生命的完成，是存在的圆满状态和人类生存的上限。相应地，地狱则可以被视作存在的丧失和人类生存的下限，地狱的状态是本真人格实存的堕落。地狱是罪本身的结局，而不是外加的惩罚。

总体来说，基督教的核心思想就是要传达信、望、爱。信，就是只相信耶稣，才能获得灵魂的救赎；望，就是对永生的盼望；爱，则是神爱世人，神将他的独生子耶稣赐给人类，耶稣爱世人，并为世人而被钉死在十字架上，之后死而复活，所以世人也要爱神、爱他人。

02
耶稣基督到底是谁

耶稣是谁？这并不是一个容易回答的问题。现在我们对于耶稣生平的了解，大多来自《圣经》中的四部福音书——《马太福音》《马可福音》《路加福音》和《约翰福音》。但总体来说，福音书并非是关于耶稣生平的忠实记载，而是更多地反映了后来的基督教群体对耶稣身份的解释性叙事。

耶稣是谁

福音书主要记载了耶稣在伯利恒降生，在约旦河受洗，在加利利和耶路撒冷等地传教，前往耶路撒冷受难，在第三天复活升天等重大事件，这些事件构成了基督教信仰的基础。

耶稣于公元1年前后出生在罗马帝国统治下的巴勒斯坦地区。由于福音书对耶稣出生年份的几处记载有出入，我们无法确切知道他真正出生在哪一年[1]。

耶稣成年后的主要活动是在巴勒斯坦地区南北来回旅行布道，并施以神迹。福音书中记载的耶稣行的神迹有很多，他曾经用五个饼和两条鱼喂饱了5000个人，曾经令盲人重见光明，曾经把水变成酒，也曾经治愈麻风病人。通过这样的方式传道，耶稣身边开始聚集一些人，最著名的就是我们所知道的十二门徒。

如果说耶稣的活动仅限于此，那么他就只是一位伦理教师或者先知。然而耶稣不仅被视为基督教的创始人，而且他自身就是基督教的根

基。原因要从他在耶路撒冷的受难和复活说起。

在耶稣最后的时光，他仍然像之前一样去耶路撒冷布道，在进城前还治好了一个瘸子。进入耶路撒冷之后，他受到信众的欢呼拥护。由此犹太教会和罗马统治者把他当作一个潜在的威胁。

逾越节前夜，耶稣与门徒吃完最后的晚餐，并指出门徒中间出了一个叛徒。当他离开耶路撒冷不久，便被叛徒犹大带来的兵丁逮捕，经审判后被钉死在十字架上。然而，受难并非是耶稣生平的终点，四部福音书都记载了他在第三天的复活和升天。把罪犯钉死在十字架上示众，是罗马帝国常见的刑罚，这不是针对耶稣设置的，但基督教却因为耶稣的受难而把十字架作为标志。



《最后的晚餐》是意大利艺术家达·芬奇创作的以《圣经》中耶稣跟十二个门徒共进最后一次晚餐为题材的绘画作品

耶稣和基督教

为什么说耶稣的死亡和复活是基督教历史上最重要的事件呢？这要

从他的身份讲起。通常我们会把耶稣和基督连起来讲，称之为“耶稣基督”，耶稣是他的名字，那么基督是什么意思呢？基督一词，意思是“受膏者”。在犹太人群体中，君王、祭祀等都需要接受膏油的祝福，即在某人的额头上涂油，意思是上帝选定这个人作为代表。后来慢慢转化为“弥赛亚”的概念，“弥赛亚”就是拯救者，他会在历史终结的时候代表上帝来拯救世人。早期基督教用“基督”这个词来表明耶稣是拯救者的身份。

关于耶稣的身份，我们常听到的另一个说法是，他是上帝的儿子或者说叫“圣子”。根据基督教的教义，上帝派自己的独生子来人间受难，是为了消除人类的罪，让人类获得救赎。经过了受难和复活，耶稣克服了死亡，这在古代人的观念里只有神才办得到。由此，耶稣的弥赛亚身份、圣子身份得以真正确立。慢慢地，圣子和圣父演变为同一个神的不同位格，再加上圣灵这一位格，就构成了通常所说的“三位一体”。信仰耶稣基督和信仰上帝变成了一回事，这就是我们之前所说的，耶稣不仅是基督教的创始人，更是它的根基，道理就在这里。

作为基督教创始人和根基的耶稣，他的学说的核心是什么呢？在《马太福音》里，有人问耶稣哪一条诫命是最重要的，耶稣回答说：“你要尽心、尽兴、尽意爱你的主、你的上帝。这是诫命中的第一，且是最大的。其次也相仿，就是爱人如己。”可以看到，爱是基督教的核心，在人与上帝的垂直关系中、人与人的平行关系中，爱都占据着首要位置。

基督教的特点

从建立伊始，基督教就显现了几个鲜明的特点。

首先，基督教极其渴望向外传播，耶稣和他的门徒通过宣讲和行神迹，使大批人皈依基督教。

第二，基督教有强烈的普世性，它的信众包括各民族的人，并不像犹太教那样只在一个民族中传播。

第三，基督教具有强烈的整合性，对于早期教会来讲，基督信仰并不是一种孤零零的“个人私事”，而是一种生活方式。围绕着教会，大家组成了信仰的“生活社群”。

第四，基督教与其他文化之间存在着紧张和冲突。正是因为不被理解，基督徒需要利用当时的主流文化即希腊哲学来为自己辩护，这种辩护是基督教理性化与哲学化的过程，也是基督教哲学的起点。

耶稣死后，基督教开始传遍罗马帝国全境，最终成为罗马帝国的国教。历经几个世纪，基督教愈发壮大，而随着大航海时代的到来，基督教信仰也跟随着哥伦布、麦哲伦的航船来到美洲，成为当地的主流信仰。1931年，基督像在里约热内卢落成，成为城市的标志，这是生活在公元1世纪的耶稣难以想象的。

03
基督教为什么能与哲学结合

需要明确的是，基督教神学和基督教哲学是有所不同的。

基督教神学是一种宗教思想，它关注的是人的生存问题，是一种信仰。而哲学，则是一种理性的思考结果，强调的是理智。神学和哲学在本质上是有冲突的，因为一个讲究信仰、一个讲究理性。那么，这两者是如何结合的呢，基督教为什么能与哲学结合？

公元之初，当古希腊晚期的哲学像一位耄耋老人步履蹒跚地走向自己的终点的时候，一种新的哲学形态已经不失时机地出现在这块久受希腊理性文化精神浸润的土地上了，并且显示出生机勃勃的活力，并最终取代了希腊哲学。这种新的哲学就是基督教哲学。

什么是基督教哲学

所谓基督教哲学，指的是一种由信仰坚定的基督徒构建的，自觉地以基督教的信仰为指导，但又借助人的自然理性来论证其原理的哲学形态。说得通俗一些，就是有一群人，他们信仰基督，同时具有一定的知识文化素养和哲学素养，于是他们通过哲学的方式来为基督教辩护，从而产生的哲学形态就是基督教哲学。

从基督教诞生至今，有无数的基督徒积极地献身于这项事业，从而形成了基督教哲学的连续性传统。

基督教创建之初，当时的罗马人信仰多神教，他们认为宣扬彼岸福

音的基督教不过是蛊惑人心的民间教派之一。从尼禄皇帝第一次迫害基督徒开始，罗马帝国的统治者们对新兴的基督教进行了不下十次的大规模迫害。但随着越来越多的罗马人皈依基督教，基督教终于在公元313年《米兰敕令》中被宣布为罗马帝国的合法宗教，并在公元4世纪末取代了传统的多神教，成为国教。

基督教在产生之初并不是一种哲学，而是一种宗教的实践运动。然而，在独特的社会历史条件下，基督教却开始与哲学慢慢结合，造就出基督教哲学这种独特的理论形态。

基督教与哲学的结合

我们不禁要问：为什么会出现基督教与哲学结合这种情况呢？

首先，当然是基督教作为新生的宗教自身理论建设的需要。基督教产生之时，既没有统一的经典，也没有统一的组织。对于当时广泛流传的《新约》的部分内容，如保罗书信和几部福音书，内部理解不尽相同，使得基督教内部派别林立。现实要求基督教对自身教义做出理论的反思，以理论的统一来促进实践的统一，而这种反思只能采取哲学的方式。或者换句话说，基督教正是借助哲学的反思，才真正达到具有自我意识。

其次，基督教从创立起，就遭遇到以哲学理性为代表的强大的希腊罗马文化。当时的知识分子接受希腊哲学的教育，他们所理解的概念世界与《圣经》所描绘的概念世界截然不同，基督教应该如何回应接受希腊教育的那些知识分子？显而易见，在与哲学的争斗中，哲学自身的语句和概念正是基督教为其自身辩护的最佳武器。

于是，基督教会中有一批或多或少具有哲学修养的信徒挺身而出，他们借用希腊哲学尤其是新柏拉图主义，在理论上捍卫基督教信仰。这些人著书立说，力图使基督教的信仰和哲学的理性统一起来，他们的理论通常有很强的护教色彩。通过他们的努力，基督教第一次有了相对统一和完整的教义，因而他们被尊称为教父，他们的思想被称为教父哲学。教父哲学是基督教哲学的第一个历史形态，其代表人物是奥古斯丁。

公元4世纪末，罗马帝国逐渐分裂为东西两个部分。公元5世纪末，西罗马帝国被一系列的蛮族国家所取代。蛮族国家中最强大的法兰克王国在基督教会的支持下实现统一，西欧开始推行封建制度。作为旧世界硕果仅存的文明，基督教在客观上担负起了延续西方文明的使命。于是在基督教所创办的各种学校中，形成了基督教哲学的第二个历史形态——经院哲学。经院哲学主要从理论上论证、阐释教义，化解《圣经》和教父哲学中的一些不协调因素，使神学进一步系统化和理论化。经院哲学在论证上往往比较烦琐，其代表人物有安瑟尔谟和托马斯·阿奎那。

基督教哲学与希腊哲学形成了鲜明的对比。希腊哲学精神是一种乐观主义的悲剧精神，它的主题是命运、必然性和规律。不过在命运面前，希腊人不是消极的，他们对现实生活保持着乐观向上的态度，形成了崇尚知识的理性主义和人文精神。基督教哲学则相反，在特定的社会历史背景下，中世纪的人们逃避、抛弃和否定了现世生活，以否定现实的方式谋求灵魂的救赎，把人世生活看作走向天国的一段旅程，试图通过信仰上帝使灵魂得到永生。

基督教哲学与古希腊哲学的不同

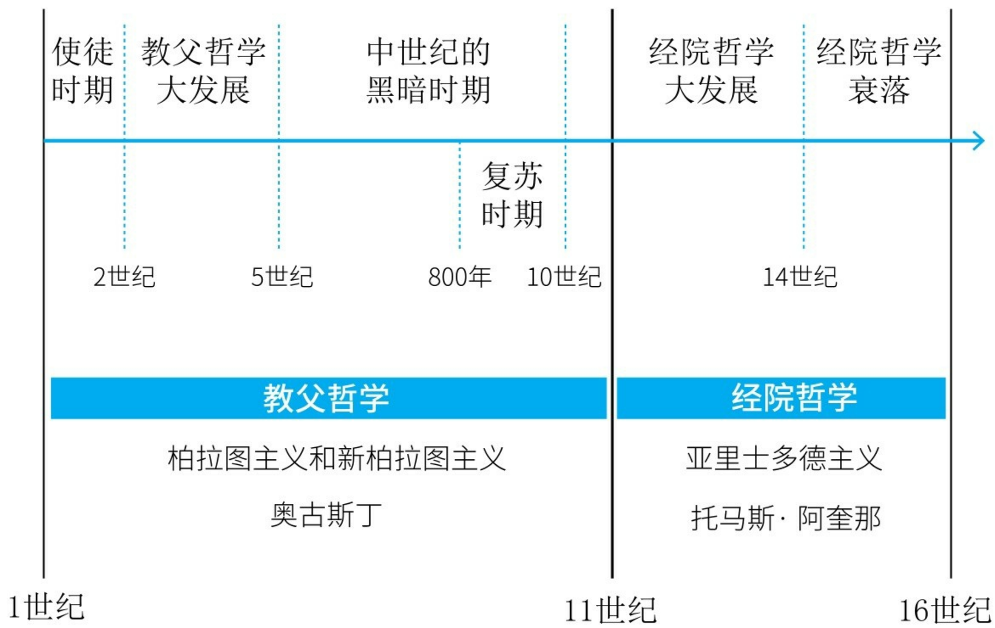
那么，基督教哲学带来哪些不同于古希腊哲学的问题和观念呢？当然，这是一个非常复杂的问题。

首先，基督教哲学贡献的是它的超验性。虽然古希腊哲学思想中也不乏超验的思想，如我们前面讲过的柏拉图理念论，但是从主导方面来看，古希腊哲学是现实主义的，而基督教哲学却以弃世绝尘的方式向人们展示了一个无限的超越的世界，即天堂和上帝的观念。这一点丰富了人类的精神世界。

其次，是人类中心论的观念。古希腊哲学家们多数把人类看作天地中诸多造物中的一种；人当然是一种高级的造物，但仍然不具有独一无二的地位。岩石、泥土、草木、鸟兽、人类和诸神，所有这些东西都存在于同一个有限的宇宙之中。但在基督教的观念里，情况就不同了：上帝是一个存在于这个世界之外的位格，而这个世界——这个存在着岩石、泥土、草木、鸟兽、人类的世界，则是上帝为了人类能够被拯救而创造出来的。人，在基督教的观念里有着独一无二的地位，是宇宙万物所围绕的中心。

最后，是线性的历史观。在基督教思想中，历史不像斯多葛主义那样是循环的，而是线性的。历史向前进行：创世、人的堕落、基督的诞生、罪和拯救之间的斗争……所有一切都预示着末日审判的到来。这就是基督教的线性历史观，它塑造了我们大多数现代人对历史的一种理解。

04
一个时间轴：从教父哲学到经院哲学



基督教哲学时间轴

公元1世纪是使徒时期，是由耶稣的门徒们把基督教的福音传播给外邦人，也就是希腊罗马人的时期。最初的传教者彼得、保罗等人大约都是在公元42年以后相继来到罗马城的。到了公元1世纪末，这些使徒相继死去，他们有的是死于罗马帝国公开迫害基督徒的暴行中，有的是身体的自然死亡。

这个时候，基督教的思想已经逐渐传播开去，出现了一批虽没有见过基督，但受到了彼得、保罗传播的基督教思想影响的外邦人，这些人信奉基督教，同时也具有深厚的希腊文化素养，他们在教会中被称为教父。他们把基督教的信仰和罗马的知识结合起来，为基督教的神学教义奠定了理论基础。从公元1世纪末开始，教父的思想理论体系被称为教

父哲学。比较典型的代表人物就是奥古斯丁。

总体来说，基督教哲学是在调和理性和信仰层面的矛盾问题。因为基督教本身是一种纯粹的信仰，要解决的是人的生存问题的困扰——摆脱痛苦，获得救赎。但哲学是从理性维度来解决问题的。一个信仰至上，一个理性至上，宗教和哲学本身就有一些矛盾的地方，而基督教哲学就在于调和信仰和理性的矛盾关系。只不过在不同的阶段，信仰和理性的比重不同。

我们拿信仰和理性的天平举例，在早期的基督教哲学阶段（教父哲学阶段），天平往信仰的方面倾斜非常多，而且是重重地倾斜，这个时期主张的是用信仰来排斥理性。公元2世纪到5世纪，教父哲学大发展，出现了希腊教父和拉丁教父两个派别。希腊教父力图把希腊知识和基督教信仰结合起来，拉丁教父则主张用基督教信仰来彻底取代和否定古希腊哲学，更加狂热地去反对理性。

这一阶段，哲学家的思想更加倾向于柏拉图主义或新柏拉图主义。柏拉图的理念论，其实是带有一种神秘主义倾向的，因为你从没有见过一个理念的实体，这个“理念”只是一个抽象出来的概念而已。

公元476年，也就是西罗马帝国覆灭之后，欧洲陷入了战乱中。由于社会动荡不安，哲学并没有得到发展，只是停滞不前。这段时期就是历史上的“黑暗时期”，一直到公元800年查理曼帝国建立后，社会才逐渐稳定下来。到公元11世纪社会慢慢复苏，文化才逐渐有所发展。

从公元11世纪开始，西欧在阿拉伯文明的刺激之下，出现了一股文化复兴的势头，经院哲学正是在这股文化复兴的浪潮中应运而生的。需要注意的是，这个时候社会的大背景还是基督教文化占统治地位，经院

哲学仍然属于基督教哲学，只不过是到了基督教哲学发展的第二阶段。

从公元11世纪开始到公元14世纪，经院哲学大发展。这个时期的哲学还是在讲理性和信仰的关系问题。经院哲学与教父哲学一样，都是为基督教信仰服务的，都是“神学的婢女”。但与主要奠基于柏拉图主义的教父哲学不同，经院哲学的思想基础是从古代文献中发掘出来的，是从阿拉伯世界中辗转翻译过来的亚里士多德主义。在对待信仰与理性的问题上，经院哲学家不再像教父们那样简单地用信仰来排斥理性或否定理性。他们或者力图用理性来论证信仰，将基督教的信条建立在逻辑证明的基础上；或者把理性的范围与信仰的范围严格区分开来，形成井水不犯河水的两个领域。

此外，经院哲学所讨论的问题领域也比教父哲学更加广阔了，特别是关于“共相”问题的争论，已经具有了一些纯哲学的味道。

虽然说经院哲学更加强调理性，但大前提仍然是在基督教信仰背景下的探讨，所以在信仰和理性的天平中，只能说这时理性的成分有所加重，但天平整体偏向的还是信仰。这个阶段最重要的代表人物就是托马斯·阿奎那。

从公元14世纪到16世纪，经院哲学逐渐衰落。

---

[1] 所谓的公元纪年，就是以耶稣诞生之年作为纪年的开始，其实这是源自中世纪的一个修士的错误推算，因为习惯很难更改，所以我们至今沿用了这一将错就错的说法。跟耶稣降生相关的还有圣诞节，我们都知道12月25日是圣诞节，但实际上福音书并没有记载耶稣出生在12月25日这一天，现在学者们通常认为圣诞节跟庆祝冬天的结束有关，而它的兴起也在中世纪之后了。

二、教父哲学

01

奥古斯丁：真理与光照



圣·奥勒留·奥古斯丁（Saint Aurelius Augustinus，354—430年）。罗马帝国时期基督教思想家，欧洲中世纪基督教神学、教父哲学的重要代表人物，奥斯定会的发起人。

奥古斯丁是教父哲学最杰出的代表，也是基督教神学重要的奠基者。他出生于公元354年的北非，早年曾信奉摩尼教，主张善恶二元论，并沉溺于感官享乐。后来他又曾一度对新柏拉图主义和怀疑主义的思想产生兴趣。

其实奥古斯丁还挺有意思，他早年间的私生活非常丰富，也有过一段放荡不羁的生活，33岁的时候才正式受洗皈依基督教。据说有一天，

他正在花园散步，突然听到一个声音不断喊着：“拿起来念！拿起来念！”于是他随手翻开《圣经》，正是《罗马书》：“行事为人要端正，好像行在白昼；不可荒宴醉酒，不可好色邪荡，不可争竞嫉妒；总要披戴主耶稣基督，不要为肉体安排，去放纵私欲。”自此他幡然顿悟，这些话句句戳中他的内心。公元387年，奥古斯丁正式受洗，皈依基督教。公元395年，他被推选为北非希波城的主教。

后来他在著名的《忏悔录》里，详细描写了自己皈依的心路历程以及对基督教信仰的独特感受。这本书文笔优美、感情细腻，是西方思想史上的经典著作。奥古斯丁本人也被教会奉为浪子回头的典范。

奥古斯丁的著作很多，思想也比较复杂，其中《忏悔录》《论三位一体》和《上帝之城》可算其代表作。下面我们将从三个维度去了解奥古斯丁的思想，即真理与光照、创世与时间、原罪与救赎。我们将按照这个顺序依次介绍。

奥古斯丁的哲学观点始于怀疑一切，他认为：即使怀疑的所有事物都是假的，也有一件事——“自己正在怀疑”这件事不可能是假的，因为我不能怀疑“我在怀疑”这件事，否则怀疑本身就不可能了。当然这个理论后来在笛卡尔的“我思故我在”那里发扬光大。

既然“自己正在怀疑”这个知识是确定的，那么当时盛行的怀疑一切知识的怀疑论就是站不住脚的。虽然知识是确定的，但这并不是奥古斯丁的关注点，他要关注的是知识为什么有这样的确定性。

奥古斯丁通过考查得出，知识的确定性来源于上帝，上帝是真理自身和人类真理的来源。

在《新约》中的《约翰福音》里，有这么一句话：“普照一切生在

世上的人的真光”是“恩典和真理”。

奥古斯丁将这一教义理论化，他综合了柏拉图的回忆说和亚里士多德关于积极能动的理性灵魂的观点，提出了“光照学说”，意思就是：一切真理都存在于上帝之中，上帝是真理的来源，真理是上帝之光。光照是人的理性获得真理的途径。

可以说，奥古斯丁把上帝比作真理之光，把人的心灵比作眼睛，把理性比作心灵的视觉，正是上帝的光照使心灵的理性看到了真理。按照这种“光照说”，只有在虔诚的信仰中，上帝的光照才会显得通明透亮，而神圣的真理也只有在灵魂摆脱肉体之后才能最终被认识。

光照学说是奥古斯丁认识论层面的理论，该怎样认识这个世界？奥古斯丁认为是通过上帝的真理之光来认识这个世界。奥古斯丁将基督教的基本思想理论化，从哲学的角度为信仰辩护。

02
奥古斯丁：创世与时间

上帝创造世界，是基督教最基本的信条。在《圣经》中描绘的创世故事里，上帝说要有光，于是就有了光；上帝说要有万物，于是就有了万物。这其实有一点上帝凭空创造万物的感觉，没有任何理由。为什么上帝说创造什么就有了什么呢？上帝是用什么创造了世界呢？这些问题在圣经中没有得到解释，于是就给哲学家留下了许多解释的空间。

在古希腊哲学家柏拉图的《蒂迈欧篇》中，描述了神如何将各种理念赋予各种原始物质，从而构造出整个世界。按照亚里士多德的哲学术语，神只是创造了事物的“形式”，而“质料”却是原来就有的。

这样的回答是奥古斯丁所不能接受的，因为如果上帝创世的工作只是像捏泥人一样，将形式赋予了原来就存在的质料，那么就会令上帝的无限性和绝对性打了折扣，也跟上帝全能的教义相冲突。于是奥古斯丁提出了自己的理论，对这种凭空创始说进行了自己的理论论证。

奥古斯丁提出了这样的观点：上帝是从虚无中创造世界的，没有任何帮手，也不借助任何原始材料。上帝完全凭借自己的语言创造世界，世界万物都是“上帝言说”的结果，这就叫作“道成肉身”。道其实就是上帝的语言，就是我们之前讲到的逻各斯，而肉身则是万千世界，上帝用语言创造了整个世界。

说到这里，你也许会问上帝在创世之前做了些什么？奥古斯丁认为这样的提问是没有意义的。因为世界与时间都是上帝的创造物，在上帝之前是没有世界的，也没有时间这个概念。上帝在创造万物的同时也创

造了时间。上帝是超越一切变化，独立于时间以外的绝对存在。可以这样理解，在时间这个概念产生之前，上帝就已经存在了。我们在提出“上帝创世之前是做什么的”问题时，其实就是在探讨“过去”这个时间维度层面的问题，但因为先有上帝，后有时间，自然就不能反过来去讨论，无论是过去、现在还是将来，对上帝来说都是现在。

然而，时间究竟是什么呢？在奥古斯丁看来，时间是事物在我们的主观感受中呈现出来的一种顺序，奥古斯丁否定了时间的绝对性，认为时间只存在于主体的感受之中，客观世界是没有过去、现在和未来之分的。

简单来说，时间只是人的一种主观感受罢了，世界在人的主观层面都是现在。时间只有当它正在经过时才可以衡量。

奥古斯丁认为，一切时间都是现在，都是以下这三种时间：过去事物的现在，就是回忆；现在事物的现在，就是直接感觉；未来事物的现在，就是期望。

这样，奥古斯丁便把时间主观化为人思维的三种功能：记忆、感觉和期望。

03
奥古斯丁：原罪与救赎

原罪与救赎的观念，相信大家或多或少都听说过。因为在亚当和夏娃的故事里，大家已经知道了原罪这个概念。

《圣经》里记载了亚当和夏娃偷吃禁果的故事。人类的始祖亚当和夏娃，被创造出来以后生活在伊甸园，上帝允许他们吃园子里的各种果实，唯独不允许吃分别善恶树上的果实。上帝告诫他们："你吃的日子必定死。"但夏娃受到了蛇的诱惑，擅自摘下分别善恶树上的果子吃了，并且还给亚当吃了。这样，他们因为背叛上帝而犯了罪，被逐出了伊甸园。

但根据基督教的观念，上帝是全善的，上帝所创造的世界应该也是全善的，那么亚当和夏娃为什么会犯罪、做恶事呢？

为了解决这个悖论，奥古斯丁首先定义了恶是什么。他认为只有善才是本质和实体，它的根源就是上帝，而罪恶只不过是"善的缺失"或"本体的缺失"。上帝作为至善，是一切善的根源，上帝并没有在世间和人身上创造罪恶。但由于万物是被造的，所以不可能跟上帝一样是至善的，或多或少是有缺陷的，这样的缺陷就是"恶"。恶是善的缺失。

具体到人类的罪恶的原因，就在于人类滥用了上帝赋予人的自由意志，自愿地背离了善之本体——上帝。根据《圣经》，亚当和夏娃因为受诱惑而背弃了上帝，犯下了罪，这就使亚当的子孙们都通过遗传获得了"原罪"，从而使人类落在了恶的统治之下。

自从人类祖先亚当和夏娃因犯罪而被贬人间之后，现实世界就被划分为两座城：一座城由按照肉体生活的人组成，另一座城由按照灵性生活的人组成。前者是“尘世之城”，它是撒旦的领域，是肉体淫乱的渊薮，在现世中表现为异教徒的生活；后者是“上帝之城”，它是上帝的“选民”，即预定得救的基督徒的社会，这是一座永恒之城，在现世中代表它的就是教会。两座城的斗争就是人类的历史。

这就是奥古斯丁的原罪学说。

原罪注定了人类的先验罪恶、邪恶本质和必死命运。这使人类不可能依靠自身的力量而向善，只有上帝的恩典才能使人重新获得善良意志，并最终得到拯救。但是，上帝并不是拯救所有人，而只是拯救其中的一部分。

奥古斯丁的救赎学说遵循严格的“预定论”，他强调了上帝在拯救计划中的绝对权威，维护了上帝的至上性。但同时也否定了人自己的信仰和实践对于救赎的作用，这样的理论如果贯彻到底，就会否定教会的作用，因此没有被教会完全采纳。

可以看到，奥古斯丁的学说最终是在为基督教服务的，他用自己的方式诠释伊甸园的故事，把人类的罪归结为背叛上帝，这就是我们所说的教父哲学的护教色彩。另外，在救赎论这一点上，奥古斯丁遵循的预定说，消解了人的自由意志的作用，把人的得救归于无从确切得知的上帝意志，这无疑充满了柏拉图主义式的神秘色彩。

“真理与光照说”论述了上帝之光照亮了真理，人类的知识也要从上帝那里来——这一点强调了上帝的全知属性；“创世和时间学说”解释了上帝从虚无中创造了世界，在创世之前，世界完全不存在，时间也没有

意义，可见上帝的能力之大——这就阐明了上帝的全能属性；而“原罪与救赎学说”解释了恶和恶的来源不在于上帝，而在于人自身，这就为上帝的全善属性做了辩护。

全知、全能、全善，是基督教通常意义上的上帝的形象，而奥古斯丁从哲学上为其做出了辩护。

总体来说，教父哲学的特点一个是具有护教色彩，用哲学为基督教做辩护；另一个是受到柏拉图主义的影响，具有神秘色彩，我们从光照学说和救赎学说都能看出这一点。

跟教父哲学相比，经院哲学受到亚里士多德主义的影响，具有更加理性和思辨的特点。同时，经院哲学在论证方式上也往往更加烦琐。从教父哲学到经院哲学，这也是基督教的哲学理论一步一步精致化的过程。

三、经院哲学

01
安瑟尔谟：上帝存在的本体论证明



安瑟尔谟（Anselmus，1033—1109年）。欧洲中世纪经院哲学家、神学家、实在论者，被称为“最后一名教父和第一位经院哲学家”。

从公元800年查理曼帝国建立后到公元11世纪这段时间，社会慢慢向前发展，文化也随之复苏，哲学逐渐从漫长黑夜里闪现理性的火花。基督教哲学进入第二个阶段——经院哲学阶段。

经院哲学是以亚里士多德主义为基础的，更加强调逻辑和理性。早期经院哲学的开创者是意大利人安瑟尔谟。作为神学家，他提出了证明上帝存在的理论。这里需要说明的是，经院哲学家安瑟尔谟和托马斯·

阿奎那都论证过上帝存在的可能，但安瑟尔谟是先天的证明，仅仅依赖于一种概念的论证，是从概念出发的；而托马斯·阿奎那对上帝存在的证明是一种后天论证，是从经验事实出发，直到最后的结论中才出现要论证的观点。

安瑟尔谟的先天论证，运用了经典的三段式来论证，具体如下：

> 大前提：被设想为无与伦比的东西不仅存在于思想之中，而且也在实际中存在。
>
> 小前提：上帝是一个被设想为无与伦比的东西。
>
> 结论：上帝实际存在。

大前提首先肯定了一个无与伦比的东西，并且说这个东西不仅在思想中存在，而且在现实中也存在。我们通俗理解，这个无与伦比的东西就是一个最完美的东西。为什么说它不仅存在于思想中，而且在现实中也存在呢？因为如果这个最完美的东西只在思想中存在，不在现实中存在，那么就会有另外一种“既在思想中又在现实中存在的东西”比“只在思想中存在的东西”更完美。这显然与之前定义的那个无与伦比的最完美的东西相矛盾，所以这个最完美的东西必然存在，它不仅在思想中、在心灵中存在，而且也在现实中存在。

小前提，上帝是一个被设想为无与伦比的东西。因为上帝这个概念本身就是绝对的、无限的和永恒的，就如同我们前面说到的上帝是全知、全能、全善的，所以可以说，上帝就是无与伦比的那个最完美的东西。

那么根据大前提和小前提，我们就可以得出结论：上帝实际上是存在的。

这从逻辑形式上乍一看好像确实没什么问题，而且也很有亚里士多德演绎三段式的必然性推理的格式。但安瑟尔谟首先假定了一个无与伦比的最完美的东西——上帝，从上帝这个概念中直接推出了其存在，这里就会发现问题。

在当时，有另外一位神学家高尼罗就反对安瑟尔谟的看法。高尼罗认为，不能仅仅认为一个东西是完美的就能推出它的存在。他举了一个例子，传说中有一座迷失岛，这座岛是一个完美的岛屿，其实也就是被设想为完美的岛屿。如果根据安瑟尔谟的理论，这个完美的岛屿在思想中存在，那么它在实际中也是真实存在的。可真实的情况是，谁也没有见过这座岛，这座岛在哪里？这座岛是根本不存在的。于是，高尼罗认为，安瑟尔谟不能从一个完美的概念去推出其必然存在。

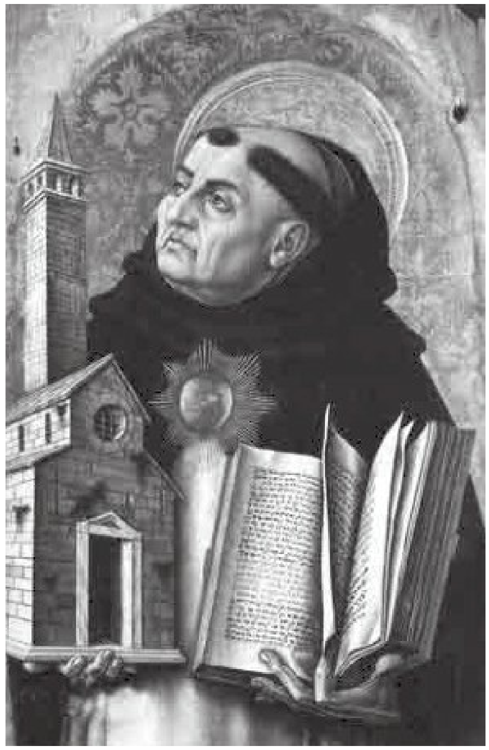
这时，安瑟尔谟又做出反驳。他说："最完美的东西只有一个，那就是上帝。其他东西都是上帝创造出来的，因此都是不完美的。上帝是一个绝对必然的存在者，不能说一个绝对必然的存在者不存在，因此上帝是存在的。"

安瑟尔谟的反驳看上去好像又有些道理，但仔细想想，安瑟尔谟认为上帝是绝对完美的，前提是要信仰上帝，只有在这个基础上才能得出上帝是完美的这个结论，如果有些人不信仰上帝就自然不会同意上帝是最完美的了。

虽然安瑟尔谟证明上帝存在的理论有着很多漏洞，但不可否认的是，这样的论证已经有了许多理性和逻辑的色彩，用逻辑推理来证明基

督教的教义，这也正是亚里士多德主义的风格。

02
托马斯·阿奎那：哲学与神学是什么关系



托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas，1225—1274年）。中世纪经院哲学的哲学家、神学家。他把理性引进神学，用“自然法则”来论证“君权神圣”说，是自然神学最早的提倡者之一，代表作为《神学大全》。

从公元12世纪开始，西欧社会与阿拉伯世界开始频繁接触，通过商业贸易和十字军东征，亚里士多德的著作开始从阿拉伯世界流归到西欧基督教世界，亚里士多德主义开始主导基督教哲学的发展。与此同时，西欧的大学教育也开始蓬勃发展。到了公元13世纪，在意大利、法兰西

和英格兰的几乎每一座较大的城市里都建立了大学，经院哲学家在大学里从事神学的教育与研究。在亚里士多德主义和大学教育的双重促进下，经院哲学在公元13世纪达到了鼎盛状态。其代表人物就是托马斯·阿奎那。

托马斯·阿奎那

托马斯·阿奎那生于意大利那不勒斯的阿奎诺地区。他14岁进入那不勒斯大学学习神学，在此期间加入了多明我修会。后来他跟随大阿尔伯特学习亚里士多德主义，并进入巴黎大学神学院学习。拿到硕士学位以后，托马斯·阿奎那在巴黎大学继续任教，他一面对亚里士多德的《形而上学》《物理学》等主要著作进行评注，一面用亚里士多德的思想来注释和讲解基督教神学。在不到20年的时间里，他撰写了大量著作，其中最著名的代表作是《反异教大全》和《神学大全》。托马斯·阿奎那用亚里士多德的学说和经院式的烦琐论证方法，将基督教的全部信条编纂为一个庞大的神学体系，被教会确立为正统的官方哲学。他本人也被封为圣徒，并获得“天使博士”的称号。

如果说奥古斯丁的思想基础是柏拉图主义，那么托马斯·阿奎那的思想基础则是亚里士多德主义，其更加强调一种理性的精神，注重逻辑的论证，因而他的思想体系非常缜密。

哲学与神学

教父哲学的一般倾向是用信仰来排斥理性，把基督教当作真正或唯一正确的哲学，从而把神学和哲学混为一谈。像我们之前所说的奥古斯丁，就有浓厚的信仰主义色彩。

公元12世纪以后，随着亚里士多德哲学在西欧的复兴，经院哲学不得不对理性和信仰、哲学与神学的关系重新加以审视，因为亚里士多德庞大而缜密的哲学体系不能被纳入基督教信仰的范围之内，也不能简单地被斥为谬误。

在《神学大全》里，托马斯·阿奎那提出对神学和哲学的特点进行区分。他认为，二者的区别不在于研究对象，而在于研究方式：哲学通过理性来认识上帝、创世、天使、救赎等，神学则以启示来认识这些。

神学和哲学研究的既然是同一对象，那么它们在内容上就一定有重合之处。有一些真理，比如，上帝存在、灵魂不死等，既可以通过理性也可以通过启示来认识；而另外一些真理，比如，三位一体、道成肉身等，却是超理性的奥秘，只能诉诸启示和权威。

哲学的任务就是运用理性去证明那些可以被证明的真理，而把不能被证明的真理则留给信仰和神学。

在托马斯·阿奎那的思想里，信仰始终高于理性，而神学也始终高于哲学，即所谓“哲学是神学的婢女”。哲学的作用被限制在证明、解释和保护信仰的范围之内，这一点跟奥古斯丁的立场没有太大区别。

但托马斯·阿奎那区分了哲学与神学的性质和任务，肯定了哲学的地位。他承认哲学家可以按照理性来探索真理，为将哲学从神学中解放出来开辟了道路。

03
托马斯·阿奎那：上帝存在的五路证明

安瑟尔谟直接从上帝的观念中推出上帝存在，这是一种先天的论证。而托马斯·阿奎那认为安瑟尔谟的证明并不能使一个不信上帝的人被说服，因为这个证明方式把有待证明的结论当作了证明的前提，那些否认上帝存在的人绝不会承认上帝是一个完满的存在。

于是，托马斯·阿奎那提出了自己的“后天证明”，就是从人们的已知事实出发来推出其原因的“回溯式”证明方法。这套证明一共有五个，又被称为“圣托马斯五路证明”。

（1）既然世界上万物的运动均由其他物体推动，因而在一切事物之后必然有一个最终的存在者，它本身是不被推动的，但它却推动其他事物。就好比说，世界上有一个原始的动力，一个终极的动力，这个不动的推动者就是上帝。第一路证明，就是从经验的受动-推动系列推出上帝是存在的。

（2）既然世界上每一事物都有一个原因，那么往前回溯必然有一个第一原因，它既是自己的原因，又是万物存在的原因。这个第一原因就是上帝。这是从经验的因果系列推出上帝是存在的。

（3）既然世界上一切个别的存在物都是偶然的和可能的，它就必须以某种绝对必然的存在者作为最终的根据。这个必然的绝对存在者就是上帝。这是从偶然-必然系列推出上帝存在。

（4）既然世界上的事物都具有不同程度的完善性，这种有缺陷的完善性必定以最完善的东西为判定标准。这些至善的存在者就是上帝。

（5）世界上生物的活动都指向一个目的，以求获得最好的结果。所以必定有一个智慧的存在者，为生物制定目的，并且使整个世界具有一种合目的性。这个智慧存在者就是上帝。

以上就是托马斯·阿奎那五个关于上帝存在的推论。前四个是宇宙论证明，第五个是目的论证明。细心的朋友也许会发现，这五路证明似乎有点熟悉。

托马斯·阿奎那援引和改造了亚里士多德关于运动与变化、原因与结果、潜能与现实以及自然目的的学说，他是从有限的、相对的事物出发，上升到无限的、绝对的存在物即上帝。但是在托马斯·阿奎那的证明中，仍然隐含着两条先验的原则：第一，无限回溯是不可能的；第二，回溯的逻辑终点必须是基督教的上帝。

这两条原则本身是无法证明的，只能诉诸信仰。说到底，托马斯·阿奎那的五路证明，仍然是建立在信仰的基础之上的。

不过，托马斯·阿奎那提出这些证明的意义并不在于实际上证明了什么，而在于他坚持了从理性角度证明信仰内容的可能性。这代表了中世纪基督教哲学发展的一个阶段，这个阶段的精神特征就是寻求信仰和理性的和解。

托马斯·阿奎那所代表的这种和解精神，不同于基督教哲学中推崇神秘信仰、贬抑理性知识的奥古斯丁主义传统。它在无形中也开启了西方近代哲学的理性主义先河，启蒙运动中对宗教信仰进行猛烈批判的理性精神，最初恰恰是在小心翼翼地对宗教信仰进行逻辑证明的过程中成长起来的。从这个意义上说，近代的理性哲学与中世纪的神学有着密切的关联。

04
共相问题

经院哲学一直尝试着从基督教思想的信仰层面探讨哲学，哲学家们探讨的话题大多也都与神学有关，但有一个话题——共相问题，是经院哲学中最具哲学意味的。

在说共相问题之前，先给大家讲一个引子，那就是“白马非马”的哲学命题。“白马非马”，如果从字面意思去理解，很多人或许很疑惑：白色的马当然是马了，白马是马的一种，怎么能说白色的马不是马呢？

其实，“白马非马”是中国古代伟大的逻辑学家公孙龙提出的著名的逻辑问题，这也是一个诡辩论的命题。按照公孙龙的理解，马的内涵是一种动物，这种动物是白马、黑马等各种马的一个统称，也是一个具有共性的动物——马。而白色的内涵是一种颜色，当白和马组合在一起的时候——白马，就是“一种颜色+一种动物”，因此“一种颜色+一种动物”当然不能等于动物了。

这是公孙龙从逻辑的角度进行的诡辩，在当今看来是一个悖论。因为白马是马的一个种类，马当然包括白马。马是一般，白马是个别；马是共性，白马是个性。这里我们不是去探讨“白马非马”到底是对是错，而是通过这个命题，去理解共相这个概念。

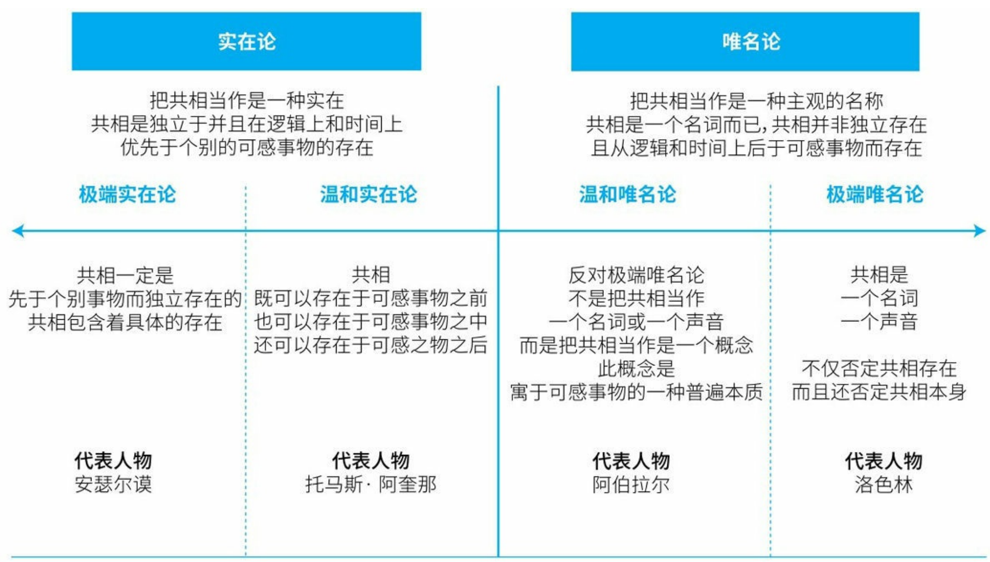
共相问题

所谓“共相”，就是从个别事物中概括而来的共同特征。比如白马、黑马、黄马，这些都是个性的马，但它们的共性是什么呢？就是都有四

条腿，长长的脸，有着马的模样，这就是马的“共相”。

说得再通俗一些，共相就是同一类事物的共性。之前讲到柏拉图理念论的时候，是不是也有类似的观点呢？理念就是从事物中抽象出来的共同本质。这其实也是事物的共相问题。

在中世纪时期，经院哲学家们对共相问题有过一番大讨论。对共相的界定，产生了两大派别：一个是实在论，一个是唯名论。



共相问题

实在论和唯名论

在经院哲学家中，认为共相是独立于、并且在逻辑上和时间上优先于个别的可感事物的存在，这就是实在论。这其实也就是柏拉图的理念论的观点。

把共相当作一种主观的名称，当作一个名词而已，共相并不是独立存在的，而且是从逻辑和时间上后于可感事物的，这样的观点就是唯名

论。通俗地理解，唯名论认为先有可感的事物，后有共相，这个共相不能独立存在，必须要寓于可感事物之中，离开了可感事物，共相什么也不是。这有点像亚里士多德的实体学说。

在中世纪哲学中，对共相问题的不同解读形成了两大派别——实在论和唯名论。二者都可以从古希腊哲学中找到源头，因为实在论和唯名论的分歧，也可以看作是柏拉图的理念论和亚里士多德的实体哲学的分歧所在。一个将共相看作是独立的实体，一个将共相看作是一个名称而已。

虽然实在论和唯名论两派的观点针锋相对，但也出现了一些折中的较为温和的观点，因此总体上大致分了四种形态：极端实在论和极端唯名论，温和实在论和温和唯名论。

极端实在论和极端唯名论

极端实在论认为，共相一定是先于个别事物而独立存在的，共相包含着具体的存在。我们之前说到的安瑟尔谟关于上帝存在的本体论证明，就是一种极端的实在论，它从上帝的概念中推出了上帝的存在。还有柏拉图的理念论，也是一种极端的实在论，它认为理念是独立于可感事物外的独立实在。

而极端唯名论则认为，共相是一个名词，是一个声音，根本不具有实在性。一个名词和一个声音是什么，当然是一种看不见摸不着的虚的东西。不仅如此，极端唯名论还否认共相是对可感事物本质的一种抽象，也就是说这里不仅否定共相不存在，而且还否定共相本身，所以才是极端的。其代表人物是与安瑟尔谟同时代的洛色林，他是持这样的观点的。

极端实在论和极端唯名论，一个肯定共相是实体存在，一个则肯定共相只是一个名词，甚至也否定了共相是对可感事物的抽象。

其实，两者都有点太过极端化、太过绝对。这两大派系在争斗中，逐渐产生了一些新的观点，于是就有了温和实在论和温和唯名论。

温和实在论和温和唯名论

温和实在论所持的是一种更为折中的实在论态度。典型的代表人物就是托马斯·阿奎那。他认为共相既可以存在于可感事物之前，也可以存在于可感事物之中，还可以存在于可感之物之后。这怎么理解呢？上帝创世，在这之前万物的共相就已经在上帝头脑中呈现了，上帝正是按照在头脑中关于万物的理念而创造了世界。这就是共相存在于可感事物之前。这是典型的实在论观点。

世界被创造之后，共相就不再是一个独立的个别事物了，而是寓于万千个别事物之中，不可与可感事物分离。在这一点上，就有一点调和的意思。共相存在于可感事物之后，就是从认识事物的角度，人们是先看到可感事物，而后抽象出共相的。所以，从认识论上说，共相是存在于可感事物之后的。

这就是托马斯·阿奎那的温和实在论，它是一种折中的态度，可以把共相看作是一个流动着的概念，从创世前、创世后的不同维度，对共相有着不同的理解。

而温和唯名论就是一种较为温和折中的偏向唯名论的理论。它的大前提当然还是认为共相并不是实体存在，只有个别事物才是实体存在，但这时又有一些妥协。它反对极端唯名论把共相当作一个名词或一个声

音，而是把共相当作一个概念，这个概念是寓于可感事物的一种普遍本质。共相寓于个别事物中，共相又是对个别事物的抽象概念，代表人物就是阿伯拉尔。

共相问题是一个纯粹的哲学问题。因为共相问题，产生了唯名论和实在论之争。唯名论将共相当作一个名词，只有个别事物是独立存在的，这有点唯物主义的意味。实在论将共相当作独立的实体，有点唯心主义的意味。

05
奥康的剃刀

托马斯·阿奎那的理性主义倾向使经院哲学达到了顶峰，但随着在共相问题上面的分歧，出现了实在论和唯名论两大学派，经院哲学的衰落正是以唯名论的兴盛开始的。

唯名论后来走了一条非常极端的路线，就是坚决认为理性和信仰的矛盾是不可调和的。

前面一直在强调，基督教哲学中无论是教父哲学还是经院哲学，其最终的目的都是调和信仰和理性的矛盾。基督教是信仰层面的内容，哲学倡导理性的论证方式，基督教哲学便是用理性论证信仰，即证明上帝存在的理论。

而唯名论，尤其是极端唯名论就坚决认为理性是不能证明上帝存在的，它把共相当成一个名词，当成空气，当成声音，认为共相根本不存在，只有个别的事物是实实在在的。这样一来，唯名论尤其是公元14世纪下半叶开创的唯名论思潮，认为理性和信仰的矛盾是不可调和的，通过理性来证明上帝存在是不可能的。这样就逐渐动摇了经院哲学的基础，从内部瓦解了经院哲学。自然，经院哲学逐渐走向衰落。



威廉·奥康（William Ockham，约1285—1349年）。英国的经院哲学家，新唯名论的创始人。提出“奥康的剃刀”：切勿浪费较多的东西去做用较少的东西同样可以做好的事情。

这一时期，唯名论的代表人物叫威廉·奥康。

威廉·奥康，是英国的经院哲学家，是新唯名论的创始人。关于威廉·奥康，我们可了解一下他最著名的理论——“奥康的剃刀”。

“切勿浪费较多的东西去做用较少的东西同样可以做好的事情。”这句话被人们概括为“如无必要，切勿增加实质”。　这就是“奥康的剃刀”。

剃刀是什么？就是剔除不必要的东西的工具。剔除什么呢？剔除实在论所设立的那个普遍实质。他认为实在论假设的实质是不必要的，要说明一个事物不用在这个事物背后再设立一个实体，就是不用再把共相设立成一个实体。在个别事物之外，没有必要再设立一个普遍的实质，

用不着这样做，这就是“奥康的剃刀”，后来也被称为思维经济原则。

可以说，唯名论在一定程度上，已经意识到了信仰和理性之间的矛盾很难调和，甚至认为这很有可能会危害到信仰。威廉·奥康认为，不仅仅是上帝的存在，上帝的属性，如全知、全能、全善、无限、永恒等，也不能通过理性的哲学来证明。

06 基督教哲学因何衰落

以威廉·奥康开创的唯名论思潮是公元14世纪下半叶经院哲学的主流，它以批判和探索的精神，逐渐从内部瓦解了经院哲学，动摇了经院哲学的基础。基督教哲学也在这个时期逐渐衰落。

在中世纪的欧洲，基督教会的权力达到了无以复加的地步。教会不仅是精神领域的统治中心，而且也成了政治的中心。然而随着教会的世俗化，它逐渐陷入了自上而下的腐败之中。当时的教会甚至滥用职权，售卖所谓的“赎罪券”，他们宣称“只要买赎罪券的钱币落进钱柜叮当一响，罪人的灵魂就会立刻从炼狱直飞天堂”。当人们对现存的基督教体制感到失望时，宗教改革发生了。

宗教改革的直接要求是消解教会的权威，变奢侈的教会为廉洁的教会。从哲学上看，宗教改革的内在要求则是由外在的权威返回个人的内心信仰。中世纪的教会力图垄断拯救灵魂的权力，它提出人获得救赎必须借助教士的中介作用。教皇是上帝在人间的代理人，掌握着拯救灵魂的大权。教会甚至禁止一般基督徒阅读《圣经》，唯有教会才有解释《圣经》的权利。就信仰层面的等级而言，以教皇为首的宗教人士被教会称为“属灵等级”，高于一般信徒的“世俗等级”。针对这些观念，德意志宗教改革家马丁·路德提出了“因信称义”的学说。只要受洗入教、心存信仰，人人都可享有与教皇、主教同等的权利。只有体现在基督身上的上帝权威才是真正的权威，只有记载基督言行的《圣经》才是永无谬误的。人人都有权阅读和解释圣经，并在阅读中与上帝交流。教皇和其他宗教人士只是为信众提供服务，并没有高于其他教徒的特权。

在马丁·路德的领导下，最初在德国，接着在瑞士、英国、法国以及北欧地区，掀起了一场声势浩大、震撼教廷的宗教改革运动，并且最终脱离了罗马教会，自行成立了新教，经过长时间的斗争还取得了合法的地位。

与宗教改革几乎同时发生的还有文艺复兴运动。意大利和西欧各国的人文主义者以复兴古希腊、古罗马文化为名，开启了一场比宗教改革更为深刻的思想解放运动。人文主义反对中世纪抬高神、贬低人的观点，肯定人的价值、尊严和高贵；反对中世纪神学主张的禁欲主义和来世观念，要求人生的享乐和个性的解放，肯定现世生活的意义；反对封建等级观念，主张人的自然平等等。

随着宗教改革和文艺复兴运动的进行，基督教的权威被破除，使得哲学思考的对象从天上的神转回到人间。于是，经过这些思想准备，近代理性主义哲学登上历史舞台。

小结：中世纪基督教哲学

随着古希腊哲学的逐渐衰退，当时的人们遭遇到的痛苦，需要在精神上寻求解脱和救赎，基督教神学便登上了历史的舞台，并成为主宰西方一千多年的第一大宗教。

基督教哲学是一种通过哲学的方式为基督教的教义进行辩护的哲学体系，其前提是在基督教信仰的背景下。当然，哲学强调的是理性，而基督教是一种信仰，所以基督教哲学一直在调和信仰和理性的矛盾。

为了更好地理解基督教哲学是如何为基督教教义辩护的，我们就要去了解基督教本身是一个什么样的宗教。

基督教起源于巴勒斯坦的犹太人，公元3年的战乱使犹太人陷入痛苦不堪的绝望中，于是他们将希望寄于宗教的世界，希望出现一个救世主来拯救苦难的人民，出于在精神层面寻求解脱的需要，促使了基督教的产生。

耶稣基督便是基督教的创始人。《圣经》是基督教最重要的经典，分为《旧约》和《新约》两个部分。《旧约》是上帝与犹太人订立的契约，《新约》则是上帝与所有人订立的契约，所有人都可因为信仰耶稣基督而获得拯救。

基督教的教义强调三大学说，即上帝创世说、原罪救赎说和天堂地狱说。核心思想是为了传达信、望、爱。这就是具有救赎精神的基督教神学。人们因为信仰耶稣基督、信仰上帝而获得一种救赎，获得一种解脱。

基督教哲学应运而生，通过哲学的方式为基督教辩护，它分为使徒时期、教父哲学阶段和经院哲学阶段。

公元1世纪为使徒时期，是耶稣的门徒进行传教的时期。公元2—5世纪，是教父哲学的发展阶段，代表人物是奥古斯丁。奥古斯丁有三个主要思想——真理与光照、创世与时间、原罪与救赎学说，体现了他对基督教的辩护。这三个思想分别体现出了上帝的全知、全能和全善的特征。

公元5世纪以后，具体是从公元476年西罗马帝国灭亡之后，国家陷入了战乱。在这段黑暗时期，哲学停滞不前。一直到公元800年，查理曼帝国建立后，社会逐渐稳定，文化复苏，公元11世纪后基督教哲学又复兴起来。

公元11—14世纪，是基督教哲学的第二阶段——经院哲学阶段。主要受亚里士多德理性哲学的影响，强调用理性为基督教辩护。其代表人物是安瑟尔谟和托马斯·阿奎那。

安瑟尔谟是早期经院哲学的代表，他提出的上帝存在的本体论证明，用一种先天论证的方式，从概念本身出发推出上帝存在。托马斯·阿奎那是经院哲学的集大成者。他通过一种后天的论证方式，提出上帝存在的五路证明——四个宇宙论证明和一个目的论证明，推出上帝存在。

可以看出，经院哲学的论证已经带有一种理性和逻辑的色彩，也在无意中开启了近代哲学的理性主义先河。但无论怎样，经院哲学还是在信仰层面的背景下论证的，无论它的理性色彩多么浓厚，还是逃脱不了为信仰辩护这个大的历史背景，因为在基督教神学思想占主导地位的欧

洲，“哲学是神学的婢女”。

在经院哲学中，出现了一个纯粹的哲学问题——共相问题。共相，就是从个别事物中概括而来的共同特征。关于共相问题，产生了实在论和唯名论之争。

实在论把共相当作一个独立存在的客观实体，而唯名论则把共相当作是一个名词而已，认为它并不是独立存在的，只有个别的事物是独立存在的。紧接着，我们又说到了极端唯名论、极端实在论、温和唯名论和温和实在论的观点。

在晚期的唯名论中，最重要的代表人物是威廉·奥康。他的一个重要理论——奥康的剃刀，“如无必要，切勿增加实质”，就是针对实在论而言的。他认为不用再把共相设立成一个实体，在个别事物之外，没有必要再设立一个普遍的实质了。

公元14—16世纪，经院哲学逐渐衰落，文艺复兴运动和宗教改革运动开启了一个新的历史阶段。

第三篇章
近代理性主义哲学

一、文艺复兴时期的哲学及认识论的转向

01
意大利文艺复兴

从立足于信仰的中世纪基督教哲学到立足于理性的近代哲学，中间经历了一个过渡形态，那就是文艺复兴时期的哲学。

文艺复兴产生的原因

公元14—16世纪是欧洲的“文艺复兴时期”。在这段时期，欧洲的社会发生了重大的变化，以教廷为代表的旧势力逐渐衰落，生产力大发展，纺织、采矿、造船等工业取得了巨大进步，与此同时，欧洲地中海沿岸开始出现一些城市共和国，社会孕育着新的资本主义生产方式，以资产阶级为代表的新势力开始崛起。

于是，新生的资产阶级在精神文化层面也提出新的要求，那就是要有跟自己的生活方式相适应的文化，但这个时期占统治地位的还是基督教及其经院哲学，显然这样的文化形态已经不能适应资产阶级的需求了。于是从公元14世纪到公元16世纪，一场起源于意大利继而发展到西欧各国的思想运动开始蓬勃发展。这场运动以复兴古希腊、古罗马文化为口号，其实就是搜集整理古希腊、古罗马文献来表达自己的文化主张。我们现在所能见到的古希腊、古罗马文献，在当时就已搜集全了，他们所做的这项工作就叫“文艺复兴运动”。

文艺复兴运动产生的原因可以概括为：由于生产力的发展出现了新生的资产阶级，当时的主流文化如基督教及其经院哲学已经不能够适应资产阶级的文化需求了，他们需要一场思想运动来表达自己的文化主

张。于是，一场搜集整理古希腊、古罗马文化文献的思想运动就这样应运而生，这就是文艺复兴运动。

文艺复兴运动的思想实质

关于文艺复兴运动的思想实质，概括起来就是四个字——人文主义。

文艺复兴时期的人文主义者反对中世纪抬高神、贬低人的观点，赞同肯定人的价值、人的尊严和高贵地位；反对中世纪神学主张的禁欲主义和来世观念，要求人生的享乐和个性的解放，肯定现世生活的意义；反对封建等级观念，主张人的自然平等。

这就是文艺复兴运动的第一个历史功绩：人的发现。

这时，人本身的意识开始觉醒，人已经不再受到世俗化的基督教思想的蒙蔽，正逐渐从蒙昧的状态苏醒过来。从那个时期的文化艺术作品就可以看到这种思潮。

人文主义思潮极大地推动了西欧各国文化的发展和思想的解放，而对世俗生活的重视也引起了人们对自然的浓厚兴趣以及自然科学的发展。哥白尼的天文学革命是文艺复兴时期科学成果的代表，他提出的“日心说”把人们从神学世界观中解放出来，这又为后世自然科学的发展奠定了基础。

这是文艺复兴运动的第二个历史功绩：自然的发现。

02

皮科：人的发现

文艺复兴时期的人文主义运动首先是对古希腊、古罗马文化进行研究，出现了一大批钻研古希腊、古罗马文献的学者，并进行教学和传播，使人们看到古典文化完整的、本来的面目，而不是被教会歪曲后的样子。

随着复兴和效仿古典文化，人们的目光开始由神转向人。但丁、彼特拉克和薄伽丘被称为“文艺复兴三杰”。诗人但丁的《神曲》，彼特拉克的十四行诗，薄伽丘的《十日谈》，这些作品充满了对人的尊严、人生的价值、人的世俗生活、人的真实欲望和情感、人的创造力的热情讴歌，并对教会的腐败、虚伪、扼杀人性予以批判。

“我是人，人的一切特性我无所不有”，这句古老的箴言成为人文主义者的共同口号。可以看出，对人的重视是文艺复兴时期的特点。下面介绍文艺复兴时期一位重要的哲学家——皮科。

皮科有一本著名的书叫《论人的尊严》。皮科的哲学思想的起点是一个有等级的宇宙结构论。在这个结构中，人可以说是在这个体系之外的。上帝在创造了宇宙万物之后，希望有某物来细细揣摩他的伟大工作计划，爱它的美，惊讶于它的广大，于是上帝又创造了人类。



乔瓦尼·皮科·德拉·米兰多拉（Giovanni Pico della Mirandola，1463—1494年）。意大利哲学家、人文主义者，被称为“文艺复兴时代的宣言”。

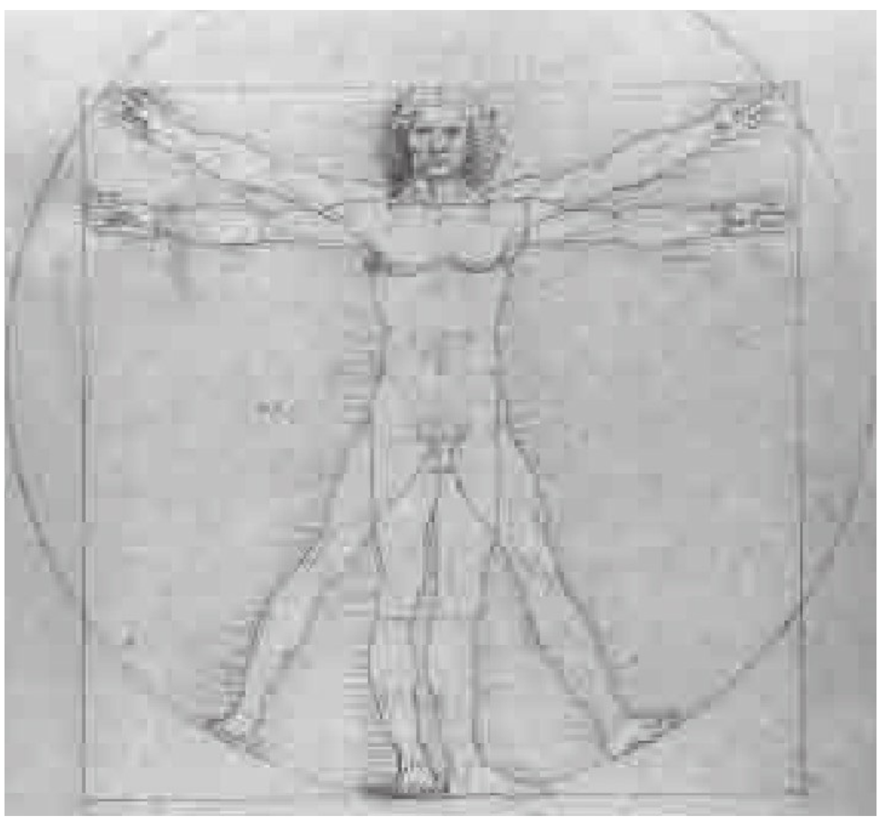
在《论人的尊严》这本书里，皮科借上帝之口把人抬高到万物之上的位置，他认为上帝让万物遵循必然性法则，唯独给人以自由意志，为的就是让人可以不受束缚，按照自己的愿望、自己的判断决定自己的界限和在宇宙中的位置。人的本质和伟大就在于无限变化的能力，人在一个无限的过程中不断创造新的东西，从而实现自身、通往无限。在这个意义上，人感到自己是造物主，是地上的神。

皮科通过构想一个有等级的宇宙论，来赋予人绝对的尊严和价值。他的思想受到文艺复兴时期抬高人性思潮的影响，试图借助上帝之口，为人性和自由谱写了一曲赞歌。可以说皮科是一位典型的强调“人的发现”的哲学家。

03
布鲁诺：自然的发现

文艺复兴时期的另一个思想维度是自然的发现。

我们从达·芬奇的绘画中可以感受到他对自然的探索。在所有艺术形式中，达·芬奇最推崇绘画艺术，他把绘画称颂为一门绝妙的科学。因为绘画是用点、线、面、体的流动过程来展现自然界的构造和运动的连续性的。



《维特鲁威人》是达·芬奇创作的一幅世界著名素描作品。根据维特鲁威在《建筑十书》中的描述，画家以比例最精准的男性为蓝本，描绘了一个男人在同一位置上的“十”字形和“火”字形的姿态，并同时被分别嵌入到一个矩形和一个圆形当中。

当然，我们不是来讲达·芬奇的绘画艺术，只是通过那个时期的艺术形态来映射出对自然的关注。

文艺复兴时期是一个开放和解放的时代，当人们开始用感性的、实验的眼光重新观察自然时，自然就露出新的面貌。那时，自然科学的发展取得了一系列突破性的成果。

哥白尼首先提出了“日心说”，推翻了托勒密体系。一直到公元16世纪，托勒密体系都是欧洲天文学的基础，它认为地球静止不动地居于宇宙的中心，行星和各类星体按照巨大的圆形轨迹围绕地球运行。这其实就是一种“地心说”的理论。而公元16世纪的哥白尼提出的“日心说”，挑战了传统权威，实现了天文学的革命。

另一位科学家开普勒发现了天体运动的三大规律，即轨道定律、面积定律和周期定律。他将建立在经验观察基础上的天文学变成一门精密的科学。



乔尔丹诺·布鲁诺（Giordano Bruno，1548—1600年）。文艺

复兴时期意大利思想家、自然科学家、哲学家和文学家。他勇敢地捍卫和发展了哥白尼的太阳中心说，批判经院哲学和神学，反对“地心说”。

当时哥白尼提出了“日心说”，布鲁诺坚决捍卫哥白尼的观点，并把它传遍欧洲。他因为对天主教教义产生怀疑而被指控为异端，最终被宗教裁判所告发而被烧死在罗马鲜花广场。布鲁诺被人们誉为反教会、反经院哲学的无畏战士，是捍卫真理的殉葬者。

大家一般都会把布鲁诺当成一位杰出的科学家，但他其实也是一位哲学家，而且是文艺复兴时期最著名的自然哲学家。他最重要的哲学著作是《论原因、本原与太一》。

与新时代的大多数哲学家一样，布鲁诺对经院哲学表现出极大的反感。他反对空洞的玄学和幻想，认为这些理论只会让人远离自然，同时也远离真理。

布鲁诺根据哥白尼的“日心说”，提出了自己的宇宙论。他认为整个宇宙是无限大的，不存在什么固定的中心，也没有界限。地球只是围绕太阳转的一颗行星罢了，太阳也是宇宙无数恒星中的一颗而已。在无限的宇宙中，有无数的世界在产生也在消亡，但作为无限的宇宙本身是永恒存在的。

这个宇宙论，就好比你置身宇宙中去观察各个行星和恒星的状态，看到太阳系，看到银河系，看到河外星系，这些星系就是一个个世界，有些星系在产生，有些在消亡，但宇宙这个最大的空间是永远存在的。

布鲁诺还提出，宇宙中的一切事物都是由对立面构成的。他指出，不仅“极大”与“极小”合而为一，而且在“极大”与“极小”自身中的对立面也归于一。他还把这一原则放到生活中去验证，举出很多例子：最少量的热和轻微的冷是一回事；医生在最好的情况下担心最坏的结局；有远见的人懂得居安思危等。把现实世界的矛盾和对立看作认识宇宙奥秘的途径，这是布鲁诺辩证思想的重大理论成果。

布鲁诺的哲学是文艺复兴时期哲学发展的高峰，宗教裁判所可以用火刑架夺走哲学家的生命，可以用禁令销毁哲学家的著作，但却阻挡不了其思想的广泛传播。布鲁诺的思想在笛卡尔的理性论、斯宾诺莎的泛神论、莱布尼茨的单子论、德国古典哲学的辩证法思想中都得到了不同程度的重现。

文艺复兴时期是孕育近代哲学的时代，新时代精神的巨人们与经院哲学进行了艰苦卓绝的斗争，打破了基督教神学的统治地位，动摇了天主教会对人们思想的垄断。人文主义思想家恢复了古典哲学的真实面目，也恢复了人的价值和尊严，重新确立起人在哲学体系中的中心位置。这为近代哲学中的主体性原则，以及启蒙运动等思潮铺平了道路。

文艺复兴时期也是近代自然科学和自然哲学诞生的年代。科学家与教廷抗争，开拓了人类知识的领域。有远见的哲学家则在自然科学的基础上建立了哲学体系，哲学与科学的结盟为近代理性主义哲学定下了基调。

04
如何获得真理性知识

文艺复兴时期，由于生产力大发展，新兴的资产阶级要求一种全新的文化来适应自己的需要，于是促成了一次人性的解放。这是公元14—16世纪，在欧洲南部的意大利和西班牙等地兴起的思想解放运动。

而在欧洲的北部，兴起的是另外一场运动——宗教改革运动。大概在公元16世纪，因为教会的世俗化，教会成了吸金敛财的腐败场所。基于这样的情况，宗教改革运动兴起，其目的是让教会回归到最初的信仰状态，把奢侈的教会变为廉洁的教会，回到虔诚的信仰本身。

可以说，文艺复兴和宗教改革阶段的思想状态还是处在感性和信仰层面。

提到文艺复兴，我们能想到最多的就是文学、艺术和绘画作品了，还有诸如但丁、薄伽丘、彼特拉克、塞万提斯、达·芬奇、拉斐尔和米开朗基罗这些文学家和艺术家。艺术作品其实就是人的一种感性体验的表达，比如你看到一幅绘画作品，你认为是美的，而你认为的这个美的感觉，就是一种主观的感性感觉而已。那个时期的哲学家其实很少，可以说人们的个性解放仅仅停留在感性层面。

宗教改革运动，其实也没有涉及理性的层面。因为宗教改革是立足于信仰层面的，试图通过改革将基督教拉回到神圣的信仰状态。

这两个运动虽然倡导的思想不同，一个倡导人性主义，一个回归信仰，其在历史上的作用都非常大，但都没有涉及理性的层面。

哲学上真正开始发展，或者说人们的思想逐渐走向理性层面的思考，是从公元17世纪开始的。文艺复兴之后，理性主义登上了哲学的历史舞台。

这里所说的理性主义是我们通常意义上说的感性和理性的那个理性吗？

古希腊哲学讲到本体论问题，探讨世界的本原是什么、始基是什么以及世界是由什么构成的等问题，这是一种还原论的思想，或者是从时间和空间维度上还原，或者走的是一条形而上学的道路，最终目的是探讨世界的本体问题。

而中世纪哲学则是在基督教信仰背景下展开的，这时的哲学开始探讨人的精神问题，因为人们的生活困境需要神来救赎自己。虽然中世纪时期搬出了上帝这个概念，但实质上是一种对人精神问题的探索，只不过那个时候人们还没有自我意识，没有意识到上帝这个客观精神其实就是人自身主观精神的体现罢了。所以中世纪哲学探讨的是人的生存状态和主观精神问题。

这两个阶段的哲学都缺乏一种反思的精神，就是没有意识到自己本身在探讨这些问题，只是一味地去探索客观的世界本体，探索人的生存和主观精神。可以说在这种模式下，主体和客体是割裂开的，主体并未去讨论主客之间的关系是怎样的问题。

在中世纪基督教的经院哲学中，神学家通过理性论证信仰的方式容易导致人们对教义产生感性直观的认识。比如托马斯·阿奎那关于上帝存在的五路证明，搬出了第一推动者、第一因、目的论等，这些很容易让人在大脑中产生一些画面感，而这种画面感便是一种感性的直观，而

感性的直观体验有利于开创另一个新的方向——经验的方向，而对经验的探讨就在理性主义的哲学范畴里了。

再加上文艺复兴时期人们的感性解放，对万事万物的体验最为真切，而人一旦感性起来后，必然会去追求他看到的这个表象世界背后隐藏着什么。

于是在这样的情况下，公元17世纪理性主义逐渐觉醒。这里说的“理性主义”是以一种怀疑和批判的精神逐渐开始进行反思——人自身和这个世界的关系是怎样的，主体和客体之间的关系是什么，思维和存在的关系是什么。

前面说到，古希腊只关注客体的问题，中世纪哲学关注主体精神，而到了近代理性主义阶段，便是把主体和客体相结合去探讨他们之间的关系。这个核心问题便是去解决——人如何才能获得一种确定性的知识问题，人如何获得一种真理性的知识。此时人是主体，确定性或真理性的知识就是客体。

人如何获得知识，需要将主体和客体联系在一起，这个联结的纽带就是认识论。比方说“太阳东升西落”，这是一个知识，在探讨如何才能获得确定性的知识时，其实也就是在探讨人如何认识这个世界。所以，近代哲学也是一种认识论的哲学。这就是近代哲学认识论的转向。

从古希腊的本体论，到中世纪的生存论，再到近代哲学的认识论，这大概就是哲学史发展的一个简要概括了。只不过近代认识论，把前面两个历史阶段探讨的大主题进行了综合。

那么，在怎样得出确定的知识问题上，是靠感性经验的观察（如人肉眼看到、耳朵听到）去判断，还是通过理性的逻辑推理来得出必然的

真理性知识呢？对这一问题的不同回答便形成了理性主义的两大哲学派别——英国经验论和大陆唯理论。

05
英国经验论和大陆唯理论

这里需要明确的是，无论是经验论还是唯理论，统统都是理性主义的范畴。哲学家们的目标只有一个，那就是如何获得具有真理性和必然性的知识，他们都要对中世纪的经院哲学进行一种反驳和超越。

在当时的环境下，经院哲学根深蒂固，如何才能从浓郁的信仰背景下脱身，这时候就需要两个重要的因素——怀疑和经验。怀疑，就是对认识的事物或者固有观念提出质疑——经院哲学中那老套的思想是否都是正确的，难道就没有漏洞吗？当时是需要这样的质疑精神的。而经验论和唯理论的起点都是以一种怀疑精神来对抗经院哲学的。

另一个重要的因素就是经验。英国经验论自然不必说，主要注重经验层面，以实际感受到的感觉为主。而唯理论其实也是以经验作为起点的，比如笛卡尔的“我思故我在”。“我正在思考”，这本身就是一种经验体会，只不过后期笛卡尔抛弃了经验而已。

唯理论和经验论的一个大的目标是一致的——获得真理性的知识，它们都是要超越经院哲学的。而“怀疑”和“经验”是两个重要的因素，是它们能够冲破经院哲学束缚的有力武器。

那么，英国经验论和大陆唯理论有何不同？

经验论和唯理论的异同

经验论和唯理论差不多是同时期兴起的哲学派别。只不过注重经验

的哲学家都是在英国，所以叫英国经验论；而注重理性推理的哲学家大都在欧洲大陆地区，所以叫大陆唯理论。

经验论，顾名思义就是特别注重经验的作用，把经验看作知识的来源，从感觉经验出发，通过归纳总结而推导出普遍的知识。比如，我们看到了一只白色的天鹅，然后我们又看到了一只白色的天鹅，之后看到了第3只、第4只一直到第100只天鹅都是白色的，于是从感官经验角度，我们归纳得出“天鹅是白色的”这个结论。

再比如，我们第1天看到太阳从东边升起西边落下，第2天如此，第3天还是如此，一直到第100天太阳一直都是东升西落的，那么我们就可以得出一个知识：太阳是东升西落的。

这就是经验论的方法，通过感觉经验，用归纳法得出最后的那个确定知识。归纳的意思是什么？通俗理解，就是一个由“多”到“一”的过程。由诸多的现象，推导到最后一个普遍的结论。

经验论把实验科学作为知识的模型，提倡实验和观察，就好比我们在实验室里做实验，当我们做了100次实验，看到的都是同一个结果的时候，大体上我们就可以得出结论了。经验论提倡的就是这个意思，把经验当作知识的来源，运用的是归纳法，从“多”到“一”，最后得出最一般的科学结论，重视或然真理，把观念与经验的符合当作真理的标准。

唯理论则非常强调理性的演绎，从天赋观念出发（所谓的天赋观念就是那些不证自明的、与生俱来的观念，比如数学里的“1+1=2”，欧几里得几何学里的“三角形的内角和等于180度”），通过理性的演绎方法，推导出无限的知识。演绎，就是从“一”到“多”的过程。

唯理论以数学作为知识的模型，把必然真理作为知识的目标，把观

念的内在标准作为真理的标准。

经验论和唯理论都属于理性主义，它们都是要从固化了的经院哲学中超越出来，都是要批判经院哲学，它们追求的都是如何获得真理性的知识问题。只不过在追求真理性知识的过程中，两者的观点各异。从方法上来说，经验论强调经验层面，运用归纳法推出真理性的知识；唯理论则从天赋观念出发，运用演绎法推导出真理性的知识。

既然两者都是为了得到真理性的知识，那么到底什么是真理性的知识呢？

真理性的知识需要满足两个条件

第一个条件：真理性的知识内容必须能够不断地扩展。 就是说这样的知识更强调的是一种开放的特征，强调的是一个知识的系统，比如自然科学的知识，物理学、化学或生物学的知识，这些知识都有一个自身的体系，而且这个体系自身是能够扩展更新且不断完善的。这就是真理性知识的第一个条件。

第二个条件：真理性的知识要具有普遍必然性的特征。 这个很好理解，比如牛顿的万有引力定律——苹果从树上落下必然会掉到地上，这并不是偶然的现象，这个知识是具有普遍必然性的。

满足了以上两个条件的知识，才能称为真理性的知识。经验论和唯理论通过各自的方法，最终要通向的、得出的就是这样的真理性的知识。

经验论和唯理论是理性主义的两大哲学派别，哲学也正是因为理性

主义的觉醒而步入了近代阶段。人们一般会认为，唯理论的开创者——笛卡尔是近代哲学的开创者，但经验论者并不认同这一点，出于自身哲学派别的考虑，经验论者往往把培根、霍布斯与笛卡尔等人的思想并列为近代哲学的开端。

其实，笛卡尔和培根都具有开创性的意义，笛卡尔提出“我思故我在”，第一次有了主体性意识的觉醒，培根提出的“四假象说”和“三表法”也已经有了经验的意味。

但不同的哲学流派的划分也是不一样的，我们这里先介绍早期经验论哲学的代表培根和霍布斯，而后转向唯理论哲学的代表笛卡尔、斯宾诺莎和莱布尼茨，最后介绍经验论哲学的代表洛克、贝克莱和休谟。

为什么按照这样的顺序去介绍呢？首先从时间上说，培根和霍布斯都要先于笛卡尔，而且培根和霍布斯的哲学是有一些经验的意味，但又没有把经验的作用推向极端，因为培根所处的时代还没有到认识论的转向的阶段，而经验论其实是认识论的范畴。但培根提出的思想为后世哲学奠定了基础，尤其是他强调的归纳法，成为经验论的开端。而笛卡尔呢，是在培根之后，大概跟霍布斯是一个时代的。笛卡尔开创了唯理论，而后斯宾诺莎和莱布尼茨发展了唯理论。这个时候，经验论真正的代表是洛克、贝克莱以及休谟，因为洛克的思想的起点便是对唯理论天赋观念的批判。所以我们介绍完唯理论后，再来讲洛克的经验论，这样更有利于大家理解。

二、早期经验论哲学

01
培根：知识就是力量



弗朗西斯·培根（Francis Bacon，1561—1626年）。英国哲学家、思想家、作家和科学家，经验论哲学创始人。提出“知识就是力量”。

培根有一句名言：知识就是力量。

这句话是说要看重知识的实用性，强调知识对世界的改造作用。培根生活在公元16—17世纪的英国，他提出“知识就是力量”这个观点时，已经是在进行一场思想的革新了。培根认为，传统的知识和思考方式都是没有实用性的，古希腊的智慧更是被认为是一种没有实用性的思辨，并没有对人类进步起到作用，而中世纪哲学的那一套生存论又导致了一

种玄之又玄的神学，这些知识使人的思想更加凝固和僵化，并没有什么实实在在的意义。培根提出“知识就是力量”，他批判传统的知识无用论，提倡用一种实用性的知识来认识和改造自然。这个观点在当时确实非常标新立异，他反对古代的权威，为人类提出了一种新的思考模式。

培根又是如何批判传统知识的呢？我们可以从他批判的“四假象”开始讲起。

02
培根：四个假象阻碍了什么

培根认为，人们认识世界时有很多偏见在阻碍着认识过程，这些偏见也正是科学进步的障碍。他把这些假象和偏见归纳为四个：种族假象、洞穴假象、市场假象和剧场假象。

种族假象

种族假象，是从人认识世界的角度去探讨的。人类作为一个种族在思考问题时，总是从人自身的角度去思考问题，从人自身的逻辑出发去做判断，以个人为尺度去衡量外物，而不是从事物自然的尺度，或者从客观的角度去衡量。这其实就更加强调人的主观性，是人性中的一种缺陷。举个例子，你认为做这件事情是有意义的，那么你在认识自然时，也会把这种意义强加到花草树木上，认为做这件事对花草树木的生长也是有意义的。

洞穴假象

洞穴假象，让我们想到了柏拉图的洞穴比喻——在洞中的人看到的永远都只是眼前的影子，并没有看到外部真实的世界。洞穴的假象说的就是这个意思，每个人都好像身处在洞穴的环境中，人被束缚起来了，每个人因为自己的成长环境、受到的教育以及自己的行为习惯等，形成了自己那一套固有的思维模式，既主观又狭隘，颇有一点坐井观天的意思。这就是洞穴假象。

市场假象

市场假象，就好比说市场上流通的假币混迹在市场中让我们难辨真假，给我们的交易带来很大的困扰。通过这个比喻来形容我们的思维，我们在思考时会用一些晦涩难懂的、缺乏真实性的假的概念，这些假的概念和真的概念混淆在一起，从而产生一种混乱，让我们难辨真假。这通常会出现在语言的交流中，别人抛出一个观点，如果定义模糊，表述不清，就很容易让我们产生混乱。

剧场假象

剧场假象，顾名思义，我们去剧场看表演会有一种什么感觉？就是置身其中，看舞台上演员表演，以为这就是真实的，从而忘记了他们是在表演。这就如同人们对某些传统哲学思想的盲目崇拜。传统的哲学思想中的某些权威和教条就好比是舞台上的演员，台下的观众对舞台上的权威和教条进行盲目崇拜，尤其是经院哲学对亚里士多德主义的追随。

以上就是四假象说，培根对其持极力批判的态度。要获得知识，真正认识自然，就要先破除这四种假象。只有把感觉经验作为起点，才能够获得真正的知识。

培根的哲学思想其实已经有了一些经验论的意味了，他把感觉经验的作用提了出来。但这仅仅是具有了经验的意味，他并没有把经验的作用彻底贯彻，因为他还是承认理性在认识中的作用的，就是说在对待感觉经验上不能盲目地一味全信，最后还是要通过理性进行分析。

尽管如此，培根的思想仍然具有一定的开创性，至少在当时的时代背景下，他开创了一种经验论的思潮，注重用科学的实验方法来找到最

终的确定的知识。

03
培根：如何通过感觉经验获得确定的知识

培根批判的四假象说，其矛头直接指向中世纪的那套无用的知识，这是具有一定怀疑精神的，而怀疑精神也是理性主义的起点。在这样的背景下，培根确立了自己的基本原则：一切知识都来源于感觉经验，感觉经验是整个知识的基础和出发点。

那么如何通过感觉经验获得确定的知识呢？培根在其最主要的哲学著作《新工具》[1]中，提出了一套新的方法——经验归纳法。具体的操作步骤如下：

第一，搜集感性材料。

第二，整理材料形成三张表。即具有表、差异表和程度表。具有表，即收集所有正面的材料或例证形成的表；差异表，即收集所有反面的材料或例证形成的表；程度表也叫比较表，即由不同程度的材料或例证构成的表。这三张表是进行归纳的前提。

第三，根据这三张表的内容，通过理性的分析，推导归纳出一般的规律。再通过总结分析，逐渐上升达到一般性的公理，最后得出一个新的知识。

培根在《新工具》里说到的，如果要研究“热”这个现象的原因和形式问题，我们就需要先搜集各种感性的材料，列出各种表，然后进行比较，最后得出结论。我们先列出与热有关的现象。比如光，从正面列举一些有光且一定能发热的物体（如太阳、电灯等），形成一张具有表；

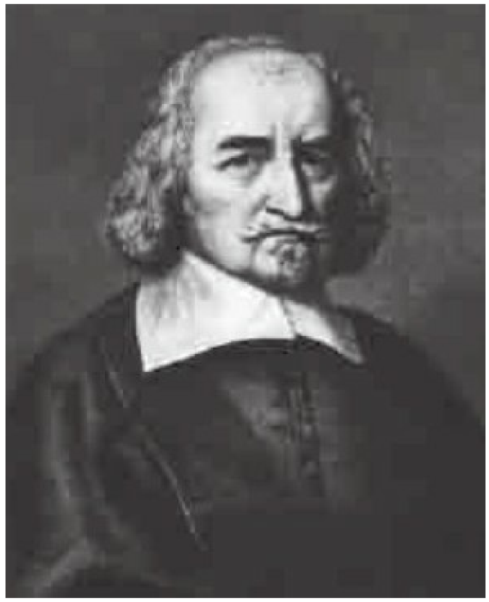
然后我们再列举一些反面的素材，即有光但没有发热的事物（比如萤火虫等），形成一张差异表；接着列举一些与热的现象有着共同变化关系的现象，比如摩擦力的大小与热的关系是什么，是不是摩擦力大了就更热一些，等等，形成一张程度表。

根据这三张表搜集的素材进行比较和归纳，找出一些有规律的东西，最后找到热的形式的结论：热是一种扩张的、受到抑制的、在其斗争中作用于物体的较小分子的运动。

可以看出，培根的三表法是从经验材料出发进行归纳总结的方法。这三张表收集的是感觉经验的材料，在此基础上进行一番比较和推导，最后得出一个结论。这其实就是一个从“多”到“一”的推导过程，“多”就是非常多的感性材料，“一”就是最后推导出的知识结论。这个过程类似于理科生在实验室里做实验的过程，需要不断搜集材料、不断试错、不断比较，最后得出那个正确的结果。

虽然培根的归纳法是比较粗糙、比较简单的，但不可否认，这个方法在当时确实具有开创性的意义。当时主流的方法是亚里士多德的三段式演绎法，经验归纳法无法登上大雅之堂。但培根在《新工具》里提出了这样的经验归纳法，就是要跟亚里士多德《工具篇》三段式演绎法针锋相对。亚里士多德的那一套三段式演绎法仅仅是一种证明方式的方法，通过一种演绎证明一个观点，却并没有得出什么新的知识。而培根的科学归纳法则是通过对感性材料的搜集整理，从而归纳出一些新的观点，这其实是一种发明和发现的方法，有助于人们获得新的知识来征服自然。

04
霍布斯：如何形成知识



托马斯·霍布斯（Thomas Hobbes，1588—1679年）。英国政治哲学家、经验主义者，其代表作《利维坦》为西方政治学的发展奠定了根基。

英国经验论的第二位哲学家是托马斯·霍布斯。

可能大家最为熟悉的是霍布斯的社会契约理论，尤其是他的那本著作《利维坦》，这本《利维坦》也是西方政治学的奠基之作。霍布斯在哲学方面也有着自己的见解，他是近代唯物主义第一人，其理论也带有明显的机械论的色彩。

霍布斯是一个早产儿，据说当时他的母亲听说西班牙的无敌舰队来

了，在惊慌之中生下了霍布斯。或许是早产的原因，造就了霍布斯忧郁的个性。公元17世纪的英国发生了资产阶级革命，成长于历史转折时期的霍布斯更加沉湎于思考，后来成为一个特立独行的思想家。

霍布斯是经验论哲学中承前启后的一位哲学家，他把培根开创的经验论向前推进了一步，系统地阐述了知识形成的过程，而知识形成的过程其实就是我们认知的过程。

霍布斯的经验论

和培根一样，霍布斯认为一切知识都先是从感觉经验开始的，感觉经验是一切知识的最初来源，在感觉经验的基础上，形成对某个事物的印象，然后对这种印象进行命名，最后形成概念。

霍布斯把知识形成的过程做了一个完整的解释，总结起来就是：从“感觉经验”到“印象”再到“概念”。但其实到这里还没有完，要推出一整套知识体系，需要用到概念和概念之间的关系，从而推导出一整套完整的知识体系。举个例子，我们看到一个苹果——圆圆的、红色的、硬的、香甜可口的这么一个物体，这是通过视觉这个感官经验而形成的印象，然后把所有具有同样印象的物体命名为苹果，苹果就是一个概念。形成了苹果这个概念后，我们再用同样的方法形成诸如香蕉、梨等概念。概念和概念之间连接形成一个判断，比如“苹果和香蕉都是水果”就是一个判断。最后再从一个判断推导出另一个判断，比如从“苹果和香蕉都是水果”这个判断，我们可以推出“具有什么样特征的物体是水果，不具备这些特征的物体不是水果”等，这个推导的过程可以无限下去，最后形成一整套知识体系。

这就是霍布斯对经验论的理解。其建立在概念和判断上进行归纳和

推理，最后形成一整套完整的知识，这也是霍布斯理解的哲学。

我们再深入思考一下会发现，霍布斯的这一套推理完全不同于中世纪亚里士多德主义的理性演绎的推理方式。中世纪经院哲学的那一套推理，是从形而上学的原则出发，其前提与经验毫无关系，这样的推理最后变成一种玄学，我们无法验证推理的结果到底是正确还是错误。这仅仅只是一种证明的方法，得不出新知识。

但霍布斯不同，他是建立在经验基础上的，无论是从原因推导到结果，还是从结果推导到原因，都是立足于经验基础，尤其是结果可以在经验中去验证，得出的结论也是能扩展我们的知识的。

接下来我们说一说霍布斯关于实体和偶性的概念。

实体和偶性

实体这个概念，我们在亚里士多德那里已经讲到过，霍布斯和亚里士多德关于实体概念的界定基本一致，都认为实体是独立实在的个体事物。实体既不能述说一个主体，又不依存于一个主体。实体只能是被说明，而不能说明别的主体，从某种意义上来说实体是不生不灭的。

偶性是什么？偶性是物体所具有的各种物理特性，比如广延、颜色、气味、运动、静止等都成为偶性。偶性都是要依赖于实体的。除此之外，霍布斯还提出了一个非常有意义的观点：偶性是实体所具有的某种能力刺激我们感官的结果。这个观点非常新颖，其实就是提出了偶性要依赖于感官的经验。比如我们看到一个苹果，苹果是红色的、圆形的、硬的、甜的等，这些苹果的偶性是源于苹果这个实体本身具有的能力刺激我们的视觉、味觉和触觉而形成的。

在所有的偶性中，广延（即物体具有的长、宽、高等特性）是最基本的属性，是本质偶性，它和实体共存亡。而第二类偶性，如色、香、味、软、硬等属性则和物体的存在没有必然或本质性的关系。因为第二类偶性已经和人们认识世界的主观化的方式联系在一起了。比如不同的人吃相同的水果，有人认为这个水果很甜，有人则认为不甜，甜和不甜可能跟不同人的味觉系统有关，但水果本身这个实体，它的广延属性却是一直存在的。

05
霍布斯，带有机械色彩的唯物主义者

霍布斯是一个唯物主义者，这在其生活的年代历史环境下是具有一定的开创性的。我们知道，当时是宗教和宗教派别占统治地位的时期，如果人们宣扬唯物主义、拒斥上帝的信仰，意味着和那个时代的主流思想做抗争，但霍布斯很勇敢而且很大胆地提出了自己的唯物主义思想。哲学不再讨论上帝，不再增进天国的荣耀，而是更加关注人世俗层面的幸福。

霍布斯认为：宇宙，亦即所有事物的结合体，是物质性的，也就是说物体，是具有广延的，是具有长度、宽度和深度的。物体的任何一部分同样也是物体，同样具有广延。因此，宇宙的任何一部分都是物体，非物体不可能成为物体的组成部分。由于宇宙即是大全，因此在其之外就无物可言。

可见，物体是霍布斯研究的唯一对象，宇宙就是所有物体的集合体，而物体都是有广延的。那么这个时候，上帝这个概念就被排除在宇宙的范畴了，或者说排除在哲学研究的范畴了。因为上帝没有广延，不具备物体的属性，也没有长、宽、高，你见过上帝长什么样子吗？没有。

霍布斯把上帝排除在认识的范畴之外，因而在当时，人们把霍布斯的唯物主义观点看作一种无神论。但霍布斯的唯物主义又有着浓郁的机械论的特点。

什么是机械论？通俗地理解，当然是机器了，比如齿轮和齿轮之间

的相互作用让整个机器运转起来，机械论具有刻板性，原因和结果就像机器运作一样，不具有伸缩性。

霍布斯把任何一种运动着的物体都看作机器，并认为其是宇宙这一更为强大的机器的组成部分。比如在对运动的解释中，霍布斯把运动解释为位移，即物体位置的移动就是运动。这种对运动的解释就非常机械化了，当然这在当时产生了一定的影响，后来牛顿经典力学也是这么解释的。

还有一点需要说明，霍布斯的机械论还表现为只关注物体的功能和运动，因为霍布斯的经验论的前提是从感性经验出发，所以他只关注物体表面的现象，而没有去深入探讨物体的本质和目的，因为本质和目的已经上升到形而上学的层面了。

06
霍布斯：国家是如何产生的

社会契约论是自然法学派最基本的理论，在历史上很多哲学家都持有这样的观点，比如洛克、斯宾诺莎、卢梭、孟德斯鸠、莱布尼茨等，他们都属于自然法学派。霍布斯虽然不是最早提出社会契约论的，但他比较详细地描述了社会契约论的内涵。他的那本伟大的著作《利维坦》就详细地阐述了这个理论。

社会契约论主要探讨的是国家的起源问题。在霍布斯看来，国家的产生有这样几个步骤：

假设，在自然的状态（人类最原始的状态）下，每个人都只受自然法则的支配，每个人都出于自私的考虑而进行自保，保护自己的生命，保护自己的财产，保护自己不受外界的侵犯，就像自然界的动物一样。我们知道弱肉强食，只有学会自保才能生存下去，原始状态下的人就是这样，为了自保可以不惜一切代价，甚至是剥夺别人来保护自己，且不择手段。那么，这样的情况就会导致一种状态：每个人都只为保护自己，每个人和每个人都处在一种敌对的状态，一种战争的状态，也就是一切人对一切人的战争。人和人的关系就好比狼和狼的关系，只有互相厮杀，不能和平共处。

这个时候就出现问题了，原本每个人是要自保的，但结果是非但不能自保，反而互相伤害。面对这样的情况，人们开始思考解决问题的办法。

于是出于理性，人们相互之间开始订立契约，选择放弃各自的自然

权利，每个人把自己的权利让渡出来，把它交给第三者，由第三者把大家的意愿整合在一起，每个人都要服从第三者的意志，服从他的判断和管理，以此来保证每个人的利益都能得以实现。这个第三者就是国家或者君主。

但由于第三者是没有参与订立契约的，所以所有契约的规定对第三者来说都是没有约束力的。当所有权利都集中在第三者这里，他就可以为所欲为，可以干任何他想干的事情，甚至是剥夺人们的财产乃至生命。因为你把权利都交给他了，他又不参与订立契约，自然他想干什么都可以。如此一来，他就成了一个拥有绝对权利的君主，导致一种绝对君权的结果。

当然，这只是从原则上来讲的这个第三者具有的权利，实际上第三者的初衷是为了保护每个人的利益，是为了维护和平。但是如果哪一天，第三者真的将生杀大权滥用一气，大家也只能忍受着，因为在订立契约时，每个人都是自愿将权利交出来的。这种理论被后人称为绝对君权理论。

霍布斯的社会契约论，其实就是阐述了国家起源的过程。

从当时的历史环境来说，霍布斯的社会契约理论，尤其是他的绝对君权理论在很多统治者那里都得到了推崇。当时英国社会要从封建专制制度转向资产阶级的专制制度，首先就需要有一股强大的力量驱使历史的发展。而这股力量就是绝对君权理论，只有从封建的闭塞的环境中真正解脱出来，通过君主制度建立一个中央集权的国家，而后资产阶级的经济才能真正发展起来，从而才能通过社会革命走向民主宪政。在当时，都铎王朝的伊丽莎白一世、斯图亚特王朝的君主以及克伦威尔都有着强烈的集权倾向，可以说绝对君权理论为独裁者提供了一个有利的根

据。

所以，霍布斯的这种绝对君权理论虽然从表面上看有些反动色彩，但从历史的角度看也有一定的积极意义。

---

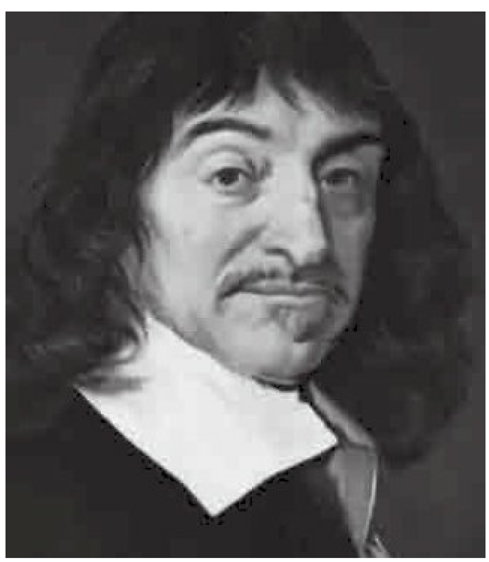
[1] 我们知道亚里士多德写过一本书叫《工具篇》，培根的这本书就是针对《工具篇》而写的。因为培根的出发点正是要批判传统的（尤其是中世纪经院哲学所运用的）那套演绎法，所以他写了这本《新工具》，提出了自己的经验归纳法。

三、唯理论哲学

01
笛卡尔：怀疑一切

公元17世纪，是一个普遍怀疑的时代。前面说到了培根对四假象的怀疑，接下来要说的是笛卡尔对以往陈旧知识的怀疑。

当时在欧洲，新兴的资产阶级已经登上了历史舞台，笛卡尔的祖国法国也在酝酿一次大的资产阶级运动，动荡不安的社会环境让他从小便具有一种批判的精神。笛卡尔从小就接受了非常正统的教育，在学校里学习了各种古典学科，也学习了中世纪的经院哲学；在课外他博览群书，读了大量稀奇古怪的书籍，甚至是禁书。正是如此广泛的阅读打开了笛卡尔的思维，他开始对传统教育中的知识表示不满，不再把那些老套的知识，尤其是圣经贤传当作绝对的权威，他开始用批判的眼光看待一切。



勒内·笛卡尔（Rene Descartes，1596—1650年）。法国著名

哲学家、物理学家、数学家。数学上，他开创了解析几何学；哲学上，他是西方现代哲学思想的奠基人之一，开拓了理性主义哲学，提出“我思故我在”。

笛卡尔甚至认为，传统的学问实在没有用处。从学校毕业后，他开始走向社会这本大书，通过实际的体验，通过自己理性的思考来认识世界。他还以志愿兵的身份参加了日耳曼的三十年战争。笛卡尔不爱早起，喜欢躺在床上思考，冬天的时候，他特别喜欢在壁炉前进行哲学的沉思。以至于罗素在《西方哲学史》里这样写道：“苏格拉底喜欢光脚在冰天雪地里披着毡进行思考，而笛卡尔则喜欢在温暖的壁炉前进行哲学思考。”

带着这样的探索精神，笛卡尔提出了不一样的哲学思想。他开始怀疑一切，怀疑之前一切陈旧的知识。当时浓郁的神学氛围，在笛卡尔看来是一种神秘主义，因为最高的真理在基督徒看来不是人们的理性所能把握的，神学并没有让人们学到更多东西，不证自明的真理也不能够从神学中获得。所以，这是值得怀疑的。

进而，笛卡尔也开始怀疑起哲学来。他认为，哲学从历史上看各个流派都处在一个针锋相对的境地。从古希腊自然哲学到基督教哲学，每个阶段的哲学家都各执一词，“公说公有理，婆说婆有理”，然而并没有得出最终的普遍的真理。

逻辑学也是一样。逻辑注重从推理进行逻辑演绎，是一种推理和证明的科学，而不是发明的方法，并不能够从逻辑证明中获得新的知识。

笛卡尔开始怀疑，他怀疑神学、哲学、逻辑学，他对一切知识系统

都进行怀疑，甚至对数学知识也开始怀疑起来。按理说，像“1+1=2”这样的公理是绝对公理，是不应该被怀疑的。但在笛卡尔看来，这也有可能是假的，1+1也有可能并不等于2，之所以1+1等于2是因为这可能是上帝的一个恶作剧，是上帝让我们认为1+1=2，是上帝诱导我们犯的错误，但实际上也许并非如此。

笛卡尔从对知识系统的怀疑，进而延伸到对客观世界的一切进行怀疑。比如，肉眼看到的世界。你在教室里上课，到底是真的在教室里上课，还是你做梦梦见自己在教室中上课呢？有些人会说，通过感觉经验就可以判断自己到底是真的在教室里上课还是在做梦。但实际上，真理应该是清楚明白的，当我们提出“你是不是真的在教室里上课？”这个疑问的时候就已经不够清楚明白了，自然这就不是真理，就应该受到怀疑。

感觉这东西，在笛卡尔看来有时候会欺骗我们。比如一只筷子插在水里，看起来就像是折断了的筷子一样；再比如一座方塔，当我们距离它很远很远时，塔看起来是圆的。那么，塔到底是方的还是圆的？既然不能够直接给出答案，这就是值得怀疑的。

普遍怀疑的思想，是笛卡尔哲学的出发点，这种普遍怀疑的精神在当时有着一定的开创性，因为这是一种除旧创新的思考方式，也正是基于此，他开启了近代唯理论的先河。

那么，笛卡尔怀疑一切的目的是什么呢？他并不是为了怀疑而怀疑，而是为了找出不可怀疑的东西，从这个不可怀疑的东西建立起可靠的根基，从而认识世界。

那笛卡尔到底有没有找到那个不可怀疑的东西呢？答案当然是有

的。

02
笛卡尔：我思故我在

笛卡尔的怀疑精神和古希腊的怀疑论是有所不同的。古希腊的怀疑主义者皮浪提倡“悬置判断”，怀疑就是目的本身，是为了怀疑而怀疑的。但在笛卡尔这里，怀疑只是手段，是通过怀疑找到一个通向真理的途径，通过怀疑找到那个不可怀疑的东西，从而确定他的哲学出发点。

终于，笛卡尔找到了答案。他认为，我们在怀疑所有事物的时候，或者说思想在怀疑一切的时候，可以怀疑一切的对象和内容，但有一件事情是不能怀疑的，那就是不能怀疑自己“正在怀疑”，不能怀疑思想本身。

这就是笛卡尔的著名观点“我思故我在”。这也是他不可怀疑的第一原则，是他后续理论的出发点。

我思故我在

从字面上看，大多数人会这么来理解：“我思”就是“我思考”；“故”就是“所以”；“我在”就是“我存在”。“我思考所以我存在”，这是大多数人对字面意思的理解，但实际上真的是这样吗？其实不然。“我思故我在”可分为两个层次——“我思”和“我在”。

我思

“我思”指的就是一种思想活动，是脱离了具体思考内容的一种纯粹

的思考活动本身。感性的、理性的，包括情绪甚至思维方式层面等都属于“我思”的范畴，这是精神的实体。

比如我们对事物产生怀疑，我们提出为什么的时候，“为什么太阳东升西落”，“我思”指的就是我们大脑中产生“为什么”这个动作，至于为什么的内容，不在“我思”的探讨范围之内。“我思”就是指“思想本身”，或者我们用动词的含义去理解这个“我思”，当我们发出了一个思考的信号的时候，这个思考的信号或者说这个思考的动作本身就是“我思”，至于发出来的这个信号是什么，思考的是什么，则不在讨论范围内。

“我思”也可以理解为一种自我意识。但思想本身是不会发出信号的，在思想的背后一定有一个思想活动的承担者，有一个进行怀疑和思考的主体，这个主体就是“我”。

所以在笛卡尔这里，“我思”中的“我”首先指的是一种精神实体，但笛卡尔提出这个观点的时候，其实必然肯定了一个思考主体的存在——一个具有肉体层面的我。这也是笛卡尔要强调的，把“思”和“我”连同在一起。

我在

“在”一般被理解为存在。精神主体的思想存在，不管你怀疑也好、肯定也好，你的意识和灵魂这些精神实体都是存在的。这个“我在”其实就是指精神实体已经脱离了肉体而存在的概念。

故

“故”在这里并不是因果的关系，并不是“因为前者，所以后者”的关系。“故”指的是一种必然的关系。

所以“我思故我在”可以理解为：我们思想着，必然性地得出思想本身的活动是存在的。

在思想的背后有一个思想活动的承担者——“我”，这是思想的主体；思想活动也是一个反思的过程，谁反思，“我”自身反思。所以“我”是思想的主体，也是反思的主体。比如，我提出“为什么”的时候，我必须同时也要意识到——我在提出为什么，我正在进行这样的思考活动。而当我意识到我正在提出为什么的时候，就是一种反思的活动了。

这里，其实有两个区分：一个是思想活动本身，比如提出“为什么太阳东升西落”这个疑问就是思想活动本身；另一个是对思想活动本身的意识，就是我意识到了我正在提出“为什么太阳东升西落”这个活动。

笛卡尔将两者等同在一起，即把思想活动本身和对思想活动本身的意识等同在一起。

但后来的哲学家，比如休谟、康德、胡塞尔、萨特都批判了笛卡尔的这种观点。笛卡尔的“我”，其本身是从哪里来的？“我”只是一种心理活动上的集合，事实上并非存在一个实体性的“我”。“我思故我在”完全可以理解为“思”故“在”，不需要“我”。但笛卡尔认为，“我”就是思想本身，思想停止了，那么“我”也就不存在了。

如果从历史的维度来评价一下，笛卡尔第一次把人自身的主体意识作为哲学的前提，这是一种主体性的觉醒，为近代理性主义开了一个好头。

古希腊哲学以自然的本原为出发点，基督教哲学以上帝、以神为出发点，到了笛卡尔这里，则转向了人的主体性。这种反思的精神，成为哲学的出发点。因此后人称笛卡尔为“近代哲学之父”，是有一定道理的。

笛卡尔开始了自我意识的确定和觉醒，自我的确定性代替了上帝的确定性，这是一个很重大的改变。像我们前面说到的认识论的转向，原因就在于此，以至于后来很多哲学家突然找到了一块精神的栖息地，让大家豁然开朗。

作为唯理论开创者的笛卡尔，要解决的根本问题是如何获得真理性的知识。那么是不是只要“我思故我在”就能获得知识呢？显然不是，“我思故我在”仅仅是一个理论起点罢了，笛卡尔还要经过一番推导和论证，才能得出真理性的知识。

03
笛卡尔："天赋观念"从何而来

笛卡尔通过"我思故我在"找到了自己哲学的起点，一切知识都可以怀疑，但不能怀疑思想本身的活动。笛卡尔找到了自我的主体性，把"我"当作出发点和立足点，从而去确定可靠的知识体系。

但这个时候，笛卡尔遇到了一个理论难题。笛卡尔之前采取的是普遍怀疑的态度，一切都是可质疑的，怀疑到最后，只剩下"我"——与思想同一的"我"了。这个"我"只是一个精神实体，别无其他。这时笛卡尔陷入了一个"我"的困境中，如果不走出来，就会被自己憋死，更别谈去推导出其他的确定性的知识，也更别谈要去建构更为广阔的哲学体系了。

这时，笛卡尔想了一个办法，从内向度的"我"走向了一个外向度的领域，他搬出了上帝。他在提出"我思故我在"后，又提出了"我在故上帝在"。一切解决不了的事情，只要搬出上帝这个具有完满性的概念，一切都能得到圆满解决。

下面，我们来重点剖析一下笛卡尔是如何借助"上帝"这个概念，来构建他的哲学体系，从而找到确定性的知识的。

上帝存在的证明

搬出上帝，首先要证明的是上帝是存在的。笛卡尔证明上帝存在的方法和中世纪的安瑟尔谟的方法如出一辙，都是从上帝的概念出发然后推导出上帝存在的结论。比如，当你产生怀疑的时候，你会意识到自身

是不完满的，因为产生了怀疑，怀疑和确定性相比，肯定是不完满的。你怀疑“地球是圆的”和你非常清楚明白地确定“地球是圆的”，当这两者放在一起的时候，一定是确定性的答案比怀疑的问题要圆满。所以，当你在怀疑时，你就是不完满的，之所以是不完满的，是因为你心中有一个更为完满的东西存在。

怀疑和确定性比较而言，一定是确定性知识比怀疑的知识更为完满。我们把这个范围放大、放大、再放大，从我们看到的周遭的实际生活，从衣食住行到花草树木，再到整个世界、宇宙，放到最后一定会出现一个具有无限完满性的观念，这个观念是无所不包的，而这个观念的背后一定存在着一个实体，那就是上帝。

我们再来梳理一下这个逻辑：笛卡尔运用了因果联系的论证方法，从结果推导出原因。

其结果就是人自身的“自我”观念是不完满的，人只具有有限的完满性，还存在着一个无限完满性的观念。

那产生这样结果的原因是什么？不完满的观念“我思”，有一个思想的承担者，这就是“我”，也可以通俗地理解为人自己。自我意识，或者自我的观念只具有有限的完满性。

完满的观念，是如何产生的，会是人自己思考的结果吗？显然不是。因为人的“自我”观念只具有有限的完满性，有限的完满是无法推出无限的完满的。只有一个具有无限完满性的实体才能产生一个具有无限完满性观念的结果。

那么反过来，无限完满性的观念，追溯原因就一定有一个无限完满的实体产生出这样的观念，这就是上帝的存在。

因为在当时的社会环境（在一个充满信仰的时代）中，“上帝”这个概念，大家都能理解，也都是能相信的。上帝当然是一个绝对完满的、具有无限性的观念。由于信仰的缘故，在当时也不会有人对上帝产生怀疑。

如此，上帝这个具有无限完满的观念本身，就已经蕴含了上帝这个实体的存在了。

笛卡尔证明上帝存在，是从概念出发推出其存在的，即从上帝观念的绝对完满性推导出上帝的存在。上帝这个完满性的概念，已经内在地包含了上帝存在。就好比说，我们有了一个正方形的概念，这个正方形已经内在包含了“每个角都是90度”。

笛卡尔搬出了上帝，先是证明上帝是存在的，接下来笛卡尔便借助上帝来进行哲学的理论构建。关于如何认识到确定性的知识，笛卡尔提出了“天赋观念说”。

天赋观念说

所谓天赋观念，就是清楚明白、不证自明的观念，这些观念是天赋的、生来就有的。这些天赋观念正是上帝赋予的，上帝赋予了我们一些观念，让我们心中产生了清楚明白的观念。

这些观念主要是一些数学的观念、几何学的观念等。比如关于事物的形状——三角形的观念、正方形的观念、圆形的观念；关于这些观念的特征——三角形内角和是180度，正方形和长方形每个角都是90度等。在欧几里得几何学中，这些观念就是天赋的观念，来自上帝，是上帝赋予我们的。

其实，天赋观念和上帝存在，这两者也存在着彼此证明的关系。上帝存在赋予了人天赋观念，天赋观念是不证自明的，一定是来源于一个绝对完满的实体，一定有这么一个圆满的实体存在，这个实体就是上帝。

在笛卡尔看来，天赋观念是认识世界的一个起点，也是他认识论的出发点。从这些清楚明白的观念出发，运用理性的演绎方式推导出更多的命题和定理，从而推导出确定性的知识体系，这就是笛卡尔唯理论的基本思路。

笛卡尔将“上帝”看作一个跳板，这仅仅是出于一种理论上的需要，或许这里的上帝概念不能完全等同于宗教意义上的上帝概念。借助上帝，笛卡尔从“我”这个狭隘的境地走出，到全能的上帝赋予的天赋观念，从而完成了唯理论知识体系的建构。

天赋观念是上帝赋予我们的观念，是精神实体层面的。但是我们又要面对纷繁多样的世界，真实的物质世界又是一个体系。比如圆形是精神层面的观念，而具有圆形的实际的物体，如苹果、西瓜等，这些物体又是一个物质的世界。

在笛卡尔看来，精神世界和物质世界都是因上帝创造而来的。上帝是全能的，他要保证这两个世界的真实可靠。物质世界是真实的，同时精神世界（我们头脑中的观念）也是真实可靠的。这就引入了笛卡尔的心物二元论的思想了。

04
笛卡尔：心与物是什么关系

心就是心灵，心灵的世界就是一个精神世界；物就是客观的物质世界。所谓二元论就是把世界分为两个世界：一个是精神世界，一个是物质世界。

心物二元论

精神世界和物质世界是彼此独立的世界，两者互不影响，谁也不跟谁发生关系，就好比两条平行线，在各自的轨道上行走，永远也不会相交。但两者都是依靠上帝的，都依靠上帝来保持它们之间的和谐统一。

这两个实体，都有各自的属性特征。物质实体的属性就是广延，精神实体的唯一属性就是思维。

物质实体和精神实体都是彼此独立的。这就是，物质就不能思维，精神就无广延。

物质世界是按照自然规律进行发展的，比如太阳东升西落、四季交替等，这些可以理解为自然规律，物质世界是按照这个规则自行发展的。

精神世界则是按照自由意志发展的，这里的自由意志不是无目的的胡思乱想，而是从天赋观念出发，通过演绎的方式一步一步推导，精神世界就是按照这个路数自行发展的。

可以说，物质世界和精神世界是两个独立的世界，但都按照同样的

轨迹发展着，只是两者在各自的领域发展，从不交汇。

这就是笛卡尔的心物二元论。

那么，为什么笛卡尔要采取这样的观点呢？为什么他要提出心物二元论呢？我们一定不要忘记，笛卡尔是一位唯理论者。唯理论的出发点就是要从不证自明的天赋观念出发，一切的知识都是从天赋观念演绎而来的，不需要感性层面的经验，只需要通过理性的演绎，就可以推导出万事万物。

但是，客观的世界，我们是无法回避的。因为你看到了一个物质世界，总不能否定这个物质世界的存在吧；你触摸着一个苹果，总不能说你触摸的是空气吧，那就真的成掩耳盗铃了。

所以笛卡尔其实就是在肯定物质世界的基础上，提出还有另外一个精神的实体世界，他是按照自己的演绎方式进行推导的，从而获得确定性的知识。

心物二元论，虽然从一定程度上肯定了物质世界的客观存在，但笛卡尔更加强调真理的来源是天赋观念。需要指出的是，这并不是一种唯心论的说法。唯心论，通俗地理解就是真理是由心灵制造出来的，心灵是怎么想的，那么真理就是怎样的。

很显然，笛卡尔的唯理论并不是这样，他是把心灵世界中的天赋观念当作真理的来源，真理或确定性的知识是从天赋观念演绎而来的，是有一套论证体系的，而不是心灵臆想出来的。

身心交感说

但这个时候，笛卡尔又面临一个困境了。针对人本身，心物二元论就有些矛盾了。我们知道，人的主观意识和身体这个客观的物质之间其实并不是彼此独立的，身和心之间是彼此影响着的，两者之间明显存在着某种相互的作用。以火为例，我们的手遇到火的时候，很自然地就会缩回来，因为你感觉到热，感觉到烫，感觉到疼了，自然就要缩回来。

我们仔细分析一下这个过程。手，就是我们的肉体，当肉体遇到外界的刺激——火，你有什么感受？很热、很烫、很疼。那么，这个热、烫和疼的感觉是什么？是你大脑中的一种意识，因为外界的刺激，使你产生了一种热的感觉、疼的感觉。有了这样的感觉后，大脑中的意识层面又反作用于你的肉体，手要缩回来，不能触碰这个火，不然就会很疼很难受。

这个过程就是一个明显的例子，肉体受到外界刺激，信号传输给大脑产生某种意识，然后又反作用于肉体。这是一个身和心交互作用的过程。

那么，笛卡尔如何解决这个问题呢？他提出了身心交感说。

笛卡尔假设，身体和心灵之间有一个交接点，就是我们大脑中松果腺这个器官，松果腺相当于一个中介，肉体一旦受到外界刺激，就会把这种感觉通过中枢神经传到松果腺，然后松果腺又把这种感觉作用于心灵，于是身体和心灵之间的交互就这么产生了。

可以说笛卡尔的这个身心交感说和心物二元论是相互矛盾的。心物二元论强调心和物彼此独立、互不干涉，但身心交感说却强调身体和心灵之间存在着某种交互的关系。

笛卡尔其实并没有很好地解决这一矛盾，这也为后世的哲学家留下

了一个讨论的话题，如何在精神和物质彼此独立的情况下，又能保证两者之间的协调统一。

但笛卡尔的这种思维方式，确实开创了一个新的思考模式。他把思维和存在的关系问题提到了哲学的讨论当中。思维和存在，谁决定谁，谁是第一性谁是第二性，这在后面的哲学发展中成为很多哲学家讨论的论题。

05
伽桑狄：批判笛卡尔



皮埃尔·伽桑狄（Pierre Gassend，1592—1655年）。法国科学家、数学家和哲学家。伽桑狄在认识方面是感觉论者，他肯定感觉是知识的唯一来源。提出著名的“三种灵魂说”：植物的灵魂、生命力和推理力。

在哲学史上，伽桑狄这位哲学家就是以批判笛卡尔而著称的，他是一个反笛卡尔者。在《对笛卡尔〈沉思〉的诘难》这本书里，伽桑狄详细地对笛卡尔进行了批判。

对笛卡尔的“普遍怀疑”态度的批判

伽桑狄说，笛卡尔的怀疑一切是装腔作势、故弄玄虚，一个真诚的

哲学家应该实事求是，承认客观存在的物质世界。笛卡尔的态度首先就有问题，怎么能怀疑一个客观存在的世界呢？伽桑狄又说："我就不相信，你自己都怀疑你自己感受到的那些东西。"你连看到的、感受到的这个客观世界都不相信，这个态度就不是一个好的态度，不太诚实，不是一个哲学家应该有的态度。

这就是第一点，伽桑狄首先从态度层面对笛卡尔进行批判。

对笛卡尔的"我思故我在"的批判

伽桑狄认为，"我思故我在"中的"我"到底是什么？在笛卡尔那里，从思想本身的活动推出思想的存在，"我"就等同于思想，等同于精神，是不具有广延性的东西。

他认为，笛卡尔只是说了"我"是不具有广延性的，不是这、不是那，但并没有说清楚"我"究竟是什么。你不能从"一个东西不是什么"，就推出"这个东西就是什么"的结论。比如，我们说"苏格拉底不是一头牛"，你能从这个命题中得出"苏格拉底是一位哲学家"的结论吗？显然不能，苏格拉底不是一头牛，他还有可能是一头羊啊。

所以在伽桑狄看来，笛卡尔"我思故我在"中的"我"很有问题，这个"我"只是一个空壳而已。脱离了肉体的精神本身就是荒谬的，一个不具有广延性的东西更别谈独立存在了。因此伽桑狄是唯物主义者。

对笛卡尔的"天赋观念"的批判

伽桑狄认为，我们所有的观念都是外来的，通过感觉传达到理性，根本不存在什么天赋观念。我们所有的观念都是通过经验概括总结出来

的，包括上帝也是。

批判笛卡尔对上帝存在的证明

伽桑狄并没有公然否定上帝，因为他是天主教的神父，他是承认上帝的，只是对于推导出上帝的过程，他对笛卡尔是批判的。

上帝是怎么来的，并不像笛卡尔所说的有一个无限完满的东西才知道我们自身的不完满。恰恰相反，正是因为我们首先认识到自己是不完满的，并对现实中的东西持一种否定态度，把不完满的东西完满化，最后得出一个完满的东西，这就是上帝。

这样看来，人心中的上帝其实是人创造出来的，上帝是人通过对自身不完满的认识不断完满化的过程推导出的一个概念罢了。

对笛卡尔清楚明白的真理标准的批判

笛卡尔认为，一定要从清楚明白的观念出发，通过演绎最后得出结论。伽桑狄认为这个清楚明白的标准是什么呢？每个人对清楚明白的定义是不同的，是相对而言的。对你来说是清楚明白的，不见得对别人也是清楚明白的。这样一来，真理的标准本身就不清楚不明白了。

对笛卡尔的身心交感说的批判

笛卡尔说，身和心之间靠大脑中的一个器官——松果腺来协调。这时，伽桑狄就开始质疑了：这个松果腺本身是什么呢？松果腺是物质还是精神？

如果松果腺是物质，是大脑中的某一个物质，是广延的，那这时候问题就来了，一个没有广延的心灵如何能够在一个有广延的松果腺里与有广延的物质发生联系呢？心灵是没有广延的，那么它如何能够居住在一个有广延的东西里面呢？就好比说，心灵或者精神其实是不占地方的，一个不占地方的东西怎么能说它居住在松果腺里呢？你都不占地方了，谁去居住啊？这个没有广延的、不占地方的东西，自然就不可能说居住在某一个场所了，更不可能跟这个场所里的其他事物发生关联。

如果松果腺没有广延，也就是说松果腺本身就不是物质，也就不占地方了。那你都不占地方了，还上哪里去找到这个松果腺？它怎么能成为身心交感的地方呢？

所以在伽桑狄看来，无论哪种情况都是说不通的。伽桑狄通过对松果腺这个东西的质疑，达到对笛卡尔身心交感说的批判。

伽桑狄的解决方式

伽桑狄怎么解决笛卡尔的这个问题呢？如何解决心物二元论和身心交感说之间的矛盾呢？

伽桑狄的方法是唯物主义的，他把精神物质化了。他认为，心灵也是一种物质。他用古代原子论的观点去解决这个难题。回忆一下，之前原子论说到什么？世界的本原是看不见摸不着的最小的微粒。伽桑狄认为，精神也只是一种更加精细的微粒罢了，精神也是有广延的，只不过这个广延占据的空间非常小，就如同微粒一般。

这样一来，精神或者心灵就没有独立实在性了，它只是物质的一种形态而已，真正的实体只有一个，那就是物质。

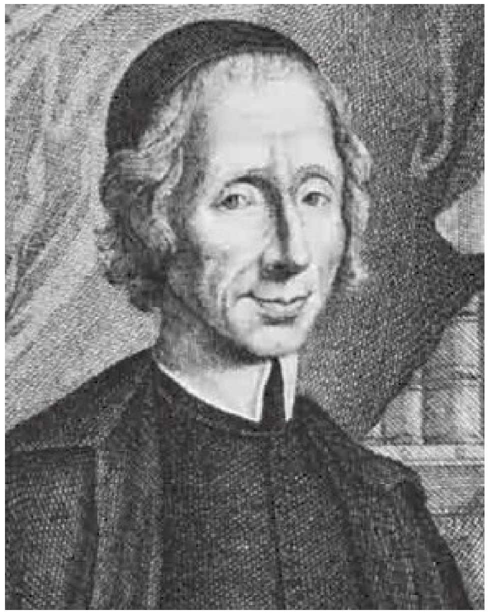
在伽桑狄这里，这个世界由笛卡尔的二元世界变为一个一元世界——物质的世界了。身体和心灵都归结为一个整体——物质。

那么身心之间的互动关系此时也就消失了。身和心是一体了，也就取消了身心交感的问题，从而也就解决了笛卡尔的那个难题。

我们来总结一下，其实伽桑狄的方法很简单，就是把精神物质化，把精神还原为物质，走的是一条德谟克利特的原子论的路线，把二元论还原为一元论，从而取消了身心交感的问题，也就解决了笛卡尔遇到的那个矛盾了。

伽桑狄是从唯物主义的角度来解决问题的，这个时候唯心主义者就不高兴了。比如唯心主义哲学家马勒伯朗士这时就跳出来，要从唯心主义的角度来解决笛卡尔的这个问题。

06
马勒伯朗士：对笛卡尔难题的解决



尼古拉·马勒伯朗士（Nicolas Malebranche，1638—1715年）。法国哲学家。法兰西科学院院士。他是法国天主教奥拉多利修会的神甫，公元17世纪笛卡尔学派的代表人物。

针对笛卡尔的心物二元论和身心交感说，马勒伯朗士通过物质精神化的方式来解决笛卡尔遇到的理论困境。

马勒伯朗士是公元17—18世纪法国著名的唯心主义哲学家和神学家，他和伽桑狄针锋相对，走的是一条柏拉图主义的路线。之前我们说伽桑狄走的是德谟克利特的原子论的路线。原子论和柏拉图的理念论是针锋相对的，所以在这里，我们也可以理解为伽桑狄和马勒伯朗士也是

针锋相对的。

马勒伯朗士从小就体弱多病，这样的遭遇使他的性格非常孤僻，他很封闭，也很喜欢沉浸在自己的世界里。他的哲学晦涩难懂，也带有很强的神秘性。他和柏拉图的理论是一脉相承的。我们回忆一下柏拉图主义最主要的特点是什么？就是神秘感，他的理念实体本身就具有神秘性。马勒伯朗士延续了柏拉图主义的风格，但和柏拉图不同的是，马勒伯朗士将柏拉图主义和基督教信仰结合在一起，从这个角度去解决笛卡尔遇到的问题。因此在马勒伯朗士的观点中，很多都是通向上帝的，从上帝的角度去解决。

我们主要说两点：第一个是他的物质精神化，第二个是他的偶因论。我们弄清楚这两个问题，也就清楚了马勒伯朗士是如何解决笛卡尔的问题的。

物质精神化

物质精神化从字面去理解就是把客观的物质还原为一种精神，还原为一种观念。在这里我们需要强调，马勒伯朗士是从认识论的角度去理解物质和精神世界的，也就是人如何获得对事物或理念的认识。

马勒伯朗士把上帝作为出发点，他认为上帝创造了物质世界和精神世界，这两个世界是相互独立的。但我们看到的这个物质世界，我们的眼睛里或感官呈现出来的这个物质世界，只是一种关于物质的观念而已。

我们头脑中的精神世界、观念并不是对客观世界的反映，而是从上帝那里得到的观念。由于上帝是主宰者，它既创造了物质世界也创造了

精神世界，所以这个物质世界的观念早已在上帝的头脑中存在。上帝心中的观念便是客观事物的原型，物质世界只是对上帝心中的观念进行的分有与模仿罢了。

因此我们获得的观念不是来自客观物质，也不是来自自身的心灵，而是来自上帝。我们只需要与上帝进行精神沟通，就可以获得对物质世界的认识，而不必通过与物质世界发生联系来获得认识。

总之一句话，我们看到的物质世界，其实是一种关于物质的观念而已。这其实就否定了感觉的可靠性。就比如说，我们看到了物质世界中有一棵树，我们头脑中就会产生树的观念，但我们头脑中的这个树的观念并不是对客观世界的那棵树的认识结果，而是我们从上帝那里直接获得的关于树的观念。因此，我们认识的不是具体的树，而是树的观念。

我们可以看到，马勒伯朗士就是把物质世界看作一种关于物质的观念，这个观念早已在上帝的头脑中存在了，我们要认识物质世界，只需与上帝交流，便可以获得这种观念。物质的观念和物质本身具有同一性，认识了物质观念就等于认识了物质本身。

进一步讲，上帝通过物质世界的观念创造出了一个真实的物质世界。当这个物质世界被上帝创造后，就和观念有所不同了。物质世界按照自己的那一套规律——自然规律进行发展，和精神世界是彼此独立的。这也就承认了物质世界和精神世界是彼此独立的。

那么，怎么解决两者的协调统一呢？笛卡尔是通过身心交感说来解决这个问题的。但马勒伯朗士并不这么认为，他提出了偶因论的观点。

偶因论

马勒伯朗士认为身体和心灵之间是靠上帝来协调的。身心之间不存在直接的因果关系，而是有一个外因——上帝，在这中间不断进行协调，不断调整心物之间的关系。

比如身体遇到了火，上帝就马上跳出来，让你的心灵产生一个观念——疼，要赶紧远离。于是你有了这样的观念后，上帝又赶紧指挥你的肉体，让你的肉体做出远离这团火的动作。

这个过程，上帝就好像是一个钟表匠一样，当一座钟表指向十二点时，另一座钟表正好响了十二下。钟表匠要协调这两座钟表随时保持一致，上帝要随时协调身体和心灵之间的关系。

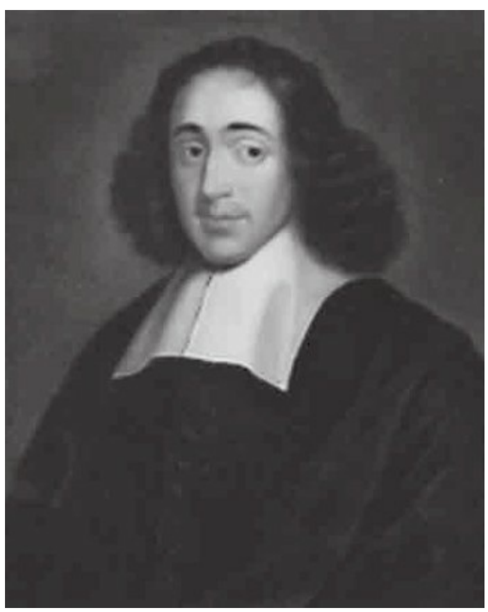
所以，马勒伯朗士的偶因论的观点已经不需要借助物质和精神之间的经验性的互动了，而是借助上帝的全能性来解决问题。

07
斯宾诺莎：神即自然

笛卡尔开创了唯理论的先河，通过“我思故我在”和天赋观念以及心物二元论，通过主体性意识的觉醒，走上了一条以理性演绎获得知识的道路。斯宾诺莎沿着这条路继续走，把唯理论发展得更加深入。

斯宾诺莎的本体论：心物关系问题

斯宾诺莎于公元1632年出生于荷兰阿姆斯特丹的一个犹太家庭，自小接受了非常正统的犹太教的教育。24岁时，他因为对犹太教的教义产生反感而表达出了一种异教观点，因而被犹太教逐出教门。随后他离群索居，靠给人打磨光学镜片为生，生活非常困难，只活了40多岁就英年早逝了。斯宾诺莎生命短暂，但他的品格极高，他潜心研究学问，从来不向权贵低头，成为哲学史上的道德楷模。



巴鲁赫·德·斯宾诺莎（Baruch de Spinoza，1632—1677年）。犹太裔哲学家，近代西方哲学公认的三大理性主义者之一，与笛卡尔和莱布尼茨齐名，其代表作为《几何伦理学》。

斯宾诺莎写过一本书叫《笛卡尔的哲学原理》，细致地批判了笛卡尔的观点。当然，斯宾诺莎的哲学也正是从批判笛卡尔开始的，就如同笛卡尔的哲学是从怀疑一切开始一样，斯宾诺莎在批判笛卡尔的时候，也逐渐找到了自己的哲学起点。

第一点，斯宾诺莎对笛卡尔的“我思”进行了批判，他认为“我思”不能作为整个哲学的出发点。斯宾诺莎其实是同意笛卡尔“清楚明白”的真理标准的，但他认为这个“我思”并不是清楚明白的，因为“我思”是经过怀疑之后的“我思”，怀疑了一切以后才能得出“我正在思考”这件事本身，所以这就不是清楚明白的了，清楚明白的东西应该是直接呈现出来的，不需要有一个怀疑的过程。

第二点，斯宾诺莎批判了笛卡尔对上帝存在的证明。从“我思”如何能推导出“上帝”的存在呢？笛卡尔对上帝存在的证明方式是从概念出发，概念本身就已经蕴含着一个绝对实体——上帝的存在。但斯宾诺莎就要质疑，这个“我思”本来就含糊不清啊，本身就是模棱两可的，该如何进行推导和演绎呢？

可以看出，笛卡尔的哲学出发点是从“我思”出发，从而进行后面的演绎推导，而经验论的哲学家是从经验世界出发，将经验本身作为一个哲学的起点。这时，斯宾诺莎认为，这两者都不是他的哲学的出发点。

神即自然

斯宾诺莎的出发点是神，从而引出了他的泛神论的观点——神即自然。

斯宾诺莎说，神是哲学的出发点，神创造了万事万物，神是最清楚明白的东西了。从这一点来说，这里的神好像是从宗教信仰出发的，是人们心中崇拜的至高无上的那个上帝。但其实不然，这里的神是自然，就是说万事万物都有着神性，世上的花草树木、山川河流都内在包含着“神”。因而这是一种泛神论的观点。这里先为大家介绍一下自然神论、泛神论和无神论，以便于大家理解。

自然神论： 就是我们之前讲到的宗教信仰层面认为的，神也就是上帝，是在世界之上的，上帝是世界之外的一个上帝。上帝创造这个世界的时候，就高高在上地看着这个世界发展了，他不参与到世界本身的发展和变化中去。上帝是一个绝对实体，创造了万事万物，这就是自然神论。

泛神论： 上帝不仅创造了万事万物，而且还内化于每个事物中。就好比说，上帝要参与到每个事物自身的运作中。神，或者说上帝就是自然本身了。自然界所有的事物，都是神本身。

无神论： 就是没有神，不相信有神的存在，是一种纯粹的唯物主义的理念。

通过比较我们会发现，泛神论的观点已经有一些唯物主义的影子了，因为神已经内化在自然之后，我们不需要再去寻找神的存在，我们只需要面对自然的万事万物就可以直接接触到神，因为神内化为万物之中了。这在一定程度上，取消了神的存在。

从神的角度去理解斯宾诺莎的哲学起点后，我们来说一说自然。

自然是什么呢？按照我们的常识去理解，自然是一个概括的概念，自然界的万事万物，如花草树木、山川河流等一切自然物体都统称为自然。但在斯宾诺莎这里，不能完全这么来理解自然。

斯宾诺莎的自然是二元化的，他认为有两种类型的自然：一个是作为原因的自然，这是一种能动的自然；另一个是作为结果的自然，这是一种被动的自然。

花草树木和山川河流，这些应该算是作为结果的自然；还有一个产生自然的自然，是创造自然的自然，这就是作为原因的自然。这个自然，其实就是一个实体的概念，要从整体上去理解，是所有部分加在一起之后的一个整体的自然，这个自然也就是神。在斯宾诺莎这里，“自然”“神”“实体”其实就是一个概念，它们之间是画等号的。

实体，我们在亚里士多德那里介绍过：实体是既不能述说别的东西，也不依存于一个主体的独立存在物。世界万物有很多的实体，实体是杂多的。但斯宾诺莎这里的实体概念不是杂多的，而是唯一的。斯宾诺莎说：“实体是在自身内并通过自身而被认识的东西。”这个实体是独一无二的且接近永恒秩序的实体。

我们回到自然的概念上来，作为原因的自然就是一个实体。产生自然万物的这个自然本身是一个大的整体，一个大的实体。作为原因的自然是接近永恒秩序的实体，其他的都可以变化，但唯有这个作为原因的自然，这个实体是不变的，有一种内在的规律蕴含其中。

而作为结果的自然，这个自然是杂多的，因为花草树木这些具体的自然事物，都是作为原因的自然这个大实体的一部分，这部分是千变万化的。这些部分的总和加在一起，就是一个结果的自然。

在斯宾诺莎这里，他赞成的是作为原因的自然，因为这个是哲学家研究的范畴，而作为结果的自然，即具体的自然物是科学家研究的范畴。

所以“神即自然”，就是把作为原因的自然等同于神，等同于实体。神也内化在这个作为原因的自然中，这个作为原因的实体本身就是神。这样，有着神性的作为原因的自然创造出万事万物，同时作为结果的自然也具有神性。

斯宾诺莎从他对笛卡尔的批判，找到了自己的哲学起点，以神为起点，“神即自然”是斯宾诺莎的第一个基本命题。我们了解了作为原因的自然和作为结果的自然的区分。我们从整体上理解，把作为原因的自然看作一个有着永恒秩序的统一的实体。那么，作为结果的自然，这个具有杂多变化的自然万物是作为原因的自然这个实体的样式。

这里又引入了新的概念——实体的属性和样式——这也是斯宾诺莎本体论层面的宇宙的模型，是他分析出来的宇宙万物究竟是以一个怎样的结构和形态呈现的宇宙模型。

08
斯宾诺莎：宇宙模型如何构成

斯宾诺莎认为的宇宙世界是怎样构成的呢？三个关键词：实体、属性和样式。　所有的事物，都逃不出这三个词。属性和样式是针对实体来说的，是实体的属性和样式。样式我们已经理解了，就是实体的特殊的表现状态。而属性就是那个构成实体本质的东西。

关于实体的属性，人们能够认识的有两种：广延和思想。

广延，是针对物质实体而言的，就是事物的长、宽、高，是占空间的。思想，大家应该也能理解，这是针对精神世界而言的。

广延和思想是属性。由于实体有着这两种属性，它们也就构成了各自的样式系列。有广延属性的样式是一个系列，这个系列就是各种各样的事物；有思想属性的样式是一个系列，这个系列就是各种各样的观念，每一种思想具体的表现形态就是一个观念。也就是说，这个“样式”是针对实体的广延的样式和实体的思想的样式而言的。

这样，斯宾诺莎通过实体、属性和样式的概念，展现出了他自己的宇宙模型，任何事物都可以归在这个模型当中。

斯宾诺莎所说的实体的属性，广延和思想是存在于一个实体上面的，因为前面提到在斯宾诺莎那里，实体只有一个，就是自然，所以自然是既有广延属性也包含着思想属性的一个实体。那么这个跟之前笛卡尔提出的“实体”是不是有些不同呢？

在笛卡尔那里，实体分为精神实体和物质实体，这是上帝这个绝对

实体创造出的两个相对实体。精神实体的属性是思维，物质实体的属性是广延。各自的属性都在各自的实体中，你有你的属性，我有我的属性，我们各自互不干涉，这是一种实体二元论。

但到了斯宾诺莎这里，这两个属性合二为一了。笛卡尔那里的两个实体的属性——思维和广延，现在归在自然这个唯一的实体上面了。自然既有思想属性又有广延属性，就好比一体两面。这个改变是非常重要的。

笛卡尔的心物二元论和身心交感说遇到了一个理论困境。心物二元论和身心交感说是彼此矛盾的，要说心物二元，那么身心就无法交感，要身心交感就无法心物二元。笛卡尔是用松果腺去解决这个矛盾，但这遭到了后世哲学家的反驳。所以，这个矛盾问题一直存在。

到了斯宾诺莎这里，这个问题就解决了。现在已经不再是两个实体了，斯宾诺莎这里就只有一个实体——自然，这一个实体有两个属性——思想和广延，不同属性的表现形态就是各自的样式体系。这就好比说，之前是外部的矛盾，现在转为内部问题了，变为一个实体自身的思想和广延如何协调一致的问题了。既然它们都已经是一体了，它们之间就有着某种特定的内在一致性。这种内在一致性是一种先验的一致性。

在笛卡尔那里，身心交感其实是经验性的，通过松果腺来协调，是经验层面的刺激，传递到松果腺，然后反射给精神层面做出反应。但斯宾诺莎这里，身心问题并不是一个经验性的相互影响的问题，而是在实体自身中就有的一种先天的规定性，使身和心先天地保持一致。

当然，广延的系列和思维的系列，是两个独立的系列，两者的一致性是通过两者共同的实体先验的内在和谐实现的。

这其实就是斯宾诺莎的“身心平行论”：物质是一个系列，心灵是一个系列，两者就像两列火车一样在两条轨道行使，彼此具有相对独立性，两者永远不会交汇，但两者行使的速度永远一致。那么把这两辆火车“调成一样的速度”这个动作，就是实体，或者说是自然，或者说是上帝先验性的一种安排。这样，“身心平行论”就很好地解决了笛卡尔心物之间的矛盾了。

09
斯宾诺莎：一切从“真观念”出发

所谓认识论，就是探讨如何认识真理性的知识问题。唯理论从天赋观念出发，通过一系列的逻辑推理，最后得出确定性的知识。获得知识，要靠理性的演绎，不太重视感觉经验。可以说，斯宾诺莎的认识论就是严格按照这个路数，而且是比笛卡尔更为彻底的唯理论。

在笛卡尔那里，坚持心物二元论是唯理论的需要。从天赋观念出发，通过演绎推导出知识，前提是要把精神世界和物质世界分开，在彼此独立的基础上，再去谈精神世界的理性演绎，推导出知识的大厦。所以笛卡尔的路线就是这样的：先承认精神世界的独立存在，通过天赋观念的理性演绎，最后得到确定性的知识。但我们知道，笛卡尔这里有不太彻底的地方，就是他后来又提出“身心交感说”，即借助松果腺来解决身心互动问题，借助松果腺已经带有一些经验色彩了。

而斯宾诺莎这里也是同一个路数，也是要先承认精神世界和物质世界的彼此独立，这个“身心平行论”已经承认了，物质和精神就像两列平行的火车一样行使，永远不会交汇，在这个基础上更加注重精神世界中观念的演绎，从而推导出知识的体系。

“身心平行论”必然导致认识论上的唯理论。所以我们说，斯宾诺莎更加彻底，把唯理论推向了顶峰，因为他绝不掺杂任何经验的成分，纯粹依靠演绎就获得了知识，这缘于本体论上面的“身心平行论”，缘于先验的协调性。

出发点：真观念

笛卡尔的出发点是天赋观念，斯宾诺莎的出发点是“真观念”。所谓“真观念”，其实跟笛卡尔的天赋观念是同一种表达，就是不需要思索、清楚明白、不证自明的观念。

斯宾诺莎对观念的种类进行了区分，主要分为三种：

第一种是想象和意见[1]；

第二种是理性知识；

第三种是直观知识。

斯宾诺莎认为第一种知识是不可靠的，想象和意见的知识是道听途说而来的知识。从感觉经验而来的知识，斯宾诺莎是不认同的，他也因此否定了感觉经验的可靠性。

斯宾诺莎认同的是第二种理性知识和第三种直观知识。

直观知识是一种先天的知识。斯宾诺莎认为直观知识就是真观念，是一切真理的源泉。

而理性知识就是从直观知识、从真观念推理而来的知识。也可以说，理性知识是真观念经过演绎推理后的产物。斯宾诺莎认为，这个理性知识也是可靠的。

通过对知识观念的划分，我们了解到斯宾诺莎首先要将想象和意见的知识刨除去，否定感觉经验的可靠性，一点也不掺杂感觉经验的成分。然后，从直观的知识出发，就是从真观念出发，通过一系列的推导和演绎得出真理知识，这个真理知识又可以成为下一个推导的前提，然后再推出更多的真理知识。逐渐地，这个知识体系越来越丰满，最后呈现出一个知识的大厦。

这就是斯宾诺莎的唯理论的脉络：从公理出发（这个公理其实就是“真观念”），严格按照演绎的步骤证明论题，推导出定理，这个定理又作为下一个结论的前提，一直这么推导下去，就有了一套完整的知识体系了。

真观念必定符合它的对象

正是本体论上的“身心平行论”，让斯宾诺莎在认识论上顺理成章地遵循唯理论。但斯宾诺莎又说了一句话：真观念必定符合它的对象。

符合是什么意思？就是保持一致，“真观念要符合对象”的意思是说精神要与物质保持一致。精神要以客观事物为前提，精神要反映出客观事物的本来面貌。这样一来，岂不是违背了精神和物质彼此独立的二元论思想了吗？这就陷入唯物主义的反映论当中去了，违背了唯理论的思想。因为这样就承认了感觉经验的作用。

其实不然！

“真观念要符合对象”这个符合的根据是什么？是经验层面的符合吗？是经过感性经验后，得出的精神对物质的反映？显然不是。

这个符合的根据就是身心平行论的先验协调，是一种先验性层面的符合。在本体论层面，实体的一体两面，已经先验地决定了精神和物质、身和心之间是一致的。那么在认识论层面，真观念也必然是符合对象的，是和对象吻合的。这里不但没有掺杂任何感性的经验，反而更加强调“身心平行论”所倡导的身和心之间的先天协调。

在本体论层面，身和心已经先天协调好了，在认识论层面，必然观念和物质就是协调一致的，就是相符合的。

正是因为有了本体论意义上的观念系列和物质系列的先验协调，才有了认识论上的真观念必定和对象相符合的结果。这是一种先天的符合，不是经验层面的反映。

这里的理解稍微有点难度，我们简而化之，就是要想清楚先验和经验的关系问题。先验是先天性的，经验是后天性的。身心之间先天性就保持一致了，那么在认识层面，观念和对象就已经先天地保持一致了，并不需要后天的经验在里面掺和。

斯宾诺莎的唯理论比笛卡尔的更加彻底，也就体现在这里。笛卡尔的身心交感借助松果腺，这在一定程度上有一些经验的意味。而斯宾诺莎则通过先验的协调，完全排除了经验的作用，更加彻底地贯彻了唯理论的基本思路。

我们再来整体梳理一下斯宾诺莎从本体论到认识论的观念。首先，从本体论层面来说，斯宾诺莎坚持的是身心平行论，身和心彼此独立，又彼此保持一致，这种一致性是实体自身先验的协调的体现。在认识论层面，则彻底排除经验层面的作用，从真观念出发，推导出理性的知识体系。真观念的内在标准是清楚明白，外在标准是符合它的对象。这里的符合，是一种先验的符合，而非经验层面的符合。

10
斯宾诺莎：自由是对必然性的认识

在斯宾诺莎的哲学体系中，伦理学占有很重要的位置。他认为，哲学的目的是为了获得最高的幸福，这个幸福不是世俗的幸福，不是感官的享乐和财富的满足，而是一种精神的幸福和心灵的快乐。

斯宾诺莎这一生的生活很艰苦，靠给人打磨光学镜片为生，但在他自己看来这是一件幸福的事情，他乐在其中，因为他摆脱了人世间的很多束缚。正因为他认识到了自然的本质，认识到了这个世界的样子，所以他超脱和游离于常人的世俗观念而过得逍遥自在。

斯宾诺莎有一个著名的观点：自由是对必然性的认识。

意思是说，一个人的知识水平越高，对自然的认识水平越高，对自然规律把握得越透彻，那么他在自然面前就越是自由的。要想获得真正的自由，一定要有对客观必然性的真正认识。一个人对自然没有获得一定认识的时候，也是不自由的。

自由是什么？自由就是不被束缚住，大家应该能体会到这种感觉，就好像鱼儿在大海里尽情遨游，飞鸟在天空中肆意地飞翔，我们可以获得一种随意自在的心境，没有羁绊的因素的阻碍。

要想在大自然面前获得自由，就一定要驾驭得了大自然的客观必然性。认识自然越深刻，越懂得怎样遵循规律，越能够获得一种幸福、快乐，其道德的水平就越高，也越容易超脱和释然。斯宾诺莎之所以能够在那么艰苦的生活环境中怡然自得，而且有自己的哲学建树，就是因为他释然了，获得了一种自由的心境。

人之所以不自由，是因为人会碰到很多的不幸，这个时候就需要认识这个不幸，然后把握住不幸背后隐含着的内在规律。这个不幸是自然的，所以对自然的把握越深，对自然的认识程度越高，就越可以摆脱这样的不幸和困境。这就是斯宾诺莎明确表示的伦理学的思想：自由是对必然性的认识。

伦理学意义上的自由是建立在认识论的基础上的。对自然的认识程度的高低，决定了他在自然面前的自由程度。

从斯宾诺莎本体论的思想、“神即自然”、“身心平行论”，到他的认识论思想，他运用几何学，通过真观念的逻辑演绎，得到一套系统的知识大厦，这样的哲学论证，在斯宾诺莎那里都有一个终极目的所在，就是指向了伦理学（广义的伦理学层面）。通过对自然的认识，通过对自然客观规律的把握，进而去理解人的本性和情感，获得最终的幸福，达到至善状态。

11
莱布尼茨：哲学上的二迷宫问题



戈特弗里德·威廉·莱布尼茨（Gottfried Wilhelm Leibniz，1646—1716年）。德国哲学家、数学家，其研究涉及法学、力学、历史学等，是历史上少见的通才，被誉为17世纪的亚里士多德。

莱布尼茨是德国哲学家，他一生有着很高的理论建树。如果从聪明才智看，他是超越斯宾诺莎的，但他的人品和人格却没有斯宾诺莎那样伟大。因为莱布尼茨长期和上流社会保持良好的关系，他的有些思想是为了讨好政治的，难免会有一些媚俗化的倾向。

莱布尼茨不仅是一个哲学家，还是一个数学家，他创立了微积分。其实微积分是莱布尼茨和牛顿分别独立在德国和英国创立的，莱布尼茨先发现了微积分，但牛顿先发表了微积分。除了微积分外，莱布尼茨提

出了形式逻辑的三大规律——同一律、矛盾律和排中律之外的第四大规律——充足理由律。

莱布尼茨的理论非常晦涩和神秘。但这种神秘性又不同于中世纪的信仰层面和宗教意义上的神秘，它既超越于常识，又带有一套严密的逻辑论证体系。

莱布尼茨在他的著作《神正论》中，把哲学的问题归为两个：一个是关于不可分的点和连续性的关系问题，第二个是自由和必然性的关系问题。这两个问题也被称为哲学上的二迷宫问题。

第一个迷宫——不可分的点和连续性的关系问题（第二个迷宫将放在莱布尼茨的“最好的世界”理论中进行讲解），这是莱布尼茨本体论的核心的问题，也是他思考世界的出发点。

斯宾诺莎对世界本体论思考的出发点是神即自然，他从大的概念入手，把自然这个唯一实体当作本体。而莱布尼茨正好相反，他是从小的方面入手，从世界的最小组成单位入手去研究世界的本体问题，从点或者原子这样的概念去切入，所以才会有这么一个思考维度——世界的最小单元是否可分割以及它们之间是否连续的问题。

那么，不可分的点和连续性的问题，这两者的关系该怎么去理解？为什么这个问题是一个迷宫？两者的矛盾性在哪里？

关于“点”的概念，在德谟克利特的原子论那里提到过，世界是由原子和虚空组成的。我们先说原子，在古代原子论中，原子是不可分割的最小微粒，是哲学上抽象的概念。

我们姑且先承认原子论说的这个原子是世界最后的那个不可分割的

东西，它解决了第一个迷宫中的“不可分割的点”的问题，那么还有一个问题是是否解决了连续性的问题？答案是没有。因为原子论说世界的本原由原子和虚空组成，虚空意味着什么？意味着间断，原子是被虚空包围着的，这就无法保证原子之间的连续性了。

从古希腊原子论中，我们姑且得出一个结论：原子论明确了不可分的点，但无法解决连续性问题。这里用了一个词叫“姑且”，因为莱布尼茨认为原子论强调不可分的点还存在问题。

既然世界的最后单元的东西是一个不可分的点，它就不可再分，但这个原子论里的原子并不是不可再分，因为原子是有广延的，哪怕我们把这个原子理解为世界的最小的一粒灰尘，这个一粒灰尘还是占据空间的，有广延的。既然是一个有广延的东西，那么就一定还可以再继续分割。所以最后的结论便是莱布尼茨认为原子论中强调的“不可分的点”是有问题的，而且还无法说明连续性的问题。

笛卡尔在物理学中说到了充实空间这个概念，在物质实体的充实空间内是具有连续性的，因为物质本身就是一个整体，但无法解决“不可分的点”的问题。

所以在莱布尼茨看来，之前的哲学都没能很好解决不可分的点和连续性的问题，要么是保证不可分的点而无法保证连续性，要么是保证了连续性而无法保证不可分的点。

那么，有没有一个本体是两者都满足的呢？答案是有的，这就是莱布尼茨提出的“单子论”。

12
莱布尼茨：单子如何构建世界

莱布尼茨提出“单子论”，“单子”既是一个不可分的点，又能保证其连续性。

单子是无广延的精神实体

“单子”在莱布尼茨看来是世界的最小单元，但这个“单子”是没有广延的，是不占空间的，是一种“形式的原子”。一说到形式这个词，我们就很容易想到形式和质料的概念，质料是有广延的，而形式是一种抽象出来的精神，所以“单子”是一种精神的原子，是一种精神的实体。

如果按照常识去理解，点是什么？太阳是一个点，星星是一个点，足球是一个点，粉笔头也是一个点，甚至空气中的一粒沙也是一个点，还有德谟克利特说的原子也是一个点。这个点是物理学意义上的点，是有广延的，是占据空间的，是具有实在性的，这个点是可以再进行分割的，因为只要有广延就可以分割。这个物理意义上的点，无法满足不可分割这个特性。

还有另外一个层面的点，就是数学意义的点。比如我们用圆规画出一个圆，这个圆心就是一个点，但这个点是不具有广延性的，因为这是你抽象出来的概念——到圆周上任意一个地方距离相等的一个点；还有一个例子，线段上的两个点A和B，我们只是在线段上点出了两个点去计算A、B之间的距离，但我们不会去计算A、B这两个点本身是多大的，半径、直径是多少，因为A、B这两个点只是一个抽象出来的概念

或者标志而已，是不具有广延性、实在性的。

所以，莱布尼茨提出了形而上学意义上的点——单子，这个单子就是一种精神的实体，没有广延不占空间，同时又是一个实体，因而是精神层面的。因为是精神实体，又不占广延，所以就肯定是不可分割了的。

这里可能还是不太好理解，因为我们都深受唯物主义的影响，会认为一定是物质实体才是实在的，精神是对物质的一种反映。但公元17—18世纪的欧洲，在当时的历史环境下，大家认为精神实体存在是没有问题的，因为“上帝”就是一个最大的精神实体，在那么一个氛围中，提出单子是一个精神实体，大家还是能接受的。只是我们现代人在理解的时候要换一种思维模式。

精神实体如何构成大千世界

“单子”是世界组成的最小单元，是一个精神的实体。那么这个不占广延的单子，这个没有形体的东西，如何构成一个有形体的大千世界呢？我们看到的万千世界的山川河流、花草树木，这些都是实实在在的物质，那么单子——一个精神的实体，又该如何构成物质的世界呢？

这里，莱布尼茨就有比较过人的地方了。他认为，整个物质世界只不过是单子在我们主观反映中的一种表象。这个表象不是客观的反映，它带有一种主观色彩。比如，我们人类看到这个物质世界，是通过我们的眼睛看到的，眼睛具有一种表象能力，单子构成的世界是通过人类的眼睛呈现出来的，是带有人眼睛这个表象能力印记的。

具有不同表象能力的主体，看到的世界也许不太一样。拿兔子来

说，兔子的眼睛也有它的表象能力，当单子组成的世界呈现在兔子眼中时，是什么样子呢？你能确定兔子看到的世界和人类看到的世界是一样的吗？

所以，莱布尼茨认为物质世界是单子的一种表象，无数多的单子堆积在一起，形成了一种主观性的表象，物质的世界是具有表象能力的主体（比如人或动物）呈现出来的一种现象罢了。

比如，我们都能看到彩虹，彩虹在天空中呈现出七种颜色，但你在天空中能真正抓住彩虹吗？并不能。彩虹不过是无数多的水汽在阳光照射下，呈现在我们眼睛里的一种现象罢了。我们的眼睛具有这样的表象能力，能看到这样的现象。但在动物眼中也许就不会有彩虹，因为动物的表象能力和人是不一样的，至于动物眼中的水珠在阳光照射下出现的是什么现象，不得而知。

通过这个例子就是想告诉大家，单子这个精神实体是如何构成大千世界的。并不是说单子这个无广延的实体能构成有广延的物质世界，这个逻辑是说不通的，而是说精神实体单子堆积在一起，形成了一种物质世界的现象，正好有表象能力的主体看到了这个现象，有广延的物质只是单子堆积的一种主观表象罢了。

单子的特性

首先，单子是没有广延的，没有部分的，也没有量的规定性，既不能组合也不能分割。

其次，单子和单子之间是自我封闭的状态，彼此独立，又不发生经验性的交往。

最后，单子是精神性的实体，其内部有一个原子的原始的力或欲望，使之能够成为能动的状态。当然这个力不是物理学意义上的力，而是一个精神的力、欲望的力。这个欲望之力，就使得单子从低级向高级发展，形成了一个单子系列，就像一条流畅的线段，从A点到B点之间会插入等级在A和B之间的单子，那么以此类推，整个单子系列就是一个连续的整体，并不存在明确的区别界限。整个单子系列就具有了整体的连续性。

莱布尼茨这里所说的单子，其实就是一个精神实体，无广延且不可分割，但又带有连续性的特点。这就解决了二迷宫中的第一个难题，单子论既满足点的不可分割性，又保证了连续性。

但这时又出现了一个新的问题，既然单子是靠内在的欲望之力进行发展的，单子和单子之间不发生作用，任何两个单子之间又都可以插入无数个中间状态的单子，那么这样一来，单子的世界岂不是会乱作一团，单子和单子之间会乱撞，也会发生冲突。

这个问题如何解决呢？

13
莱布尼茨：什么是“前定和谐”

莱布尼茨提出的“前定和谐”理论很好地解决了这个难题。

说到“和谐”，我们都能理解，就是一种你好、我好、大家好的状态。

那“前定”呢？

“前”就是前世今生的那个前，命中已经注定了单子和单子之间是以一种井然有序的和谐状态共处的，就好比说早在单子这个精神实体产生之前，单子之间的规则，彼此的相处方式就已经像编程一样编好了，单子只需要按照这个命中注定的规则运行就可以了，自然不会因四处乱撞，发生冲突。

“前定和谐”其实就是一个先验性的规定。在经验之前就已经先天地规定好了，单子和单子之间是和谐统一的。

斯宾诺莎的“身心平行论”和莱布尼茨的“前定和谐”是不是有相似的地方呢？没错，斯宾诺莎的“身心平行论”具有一体两面的特征，实体的内在协调性保证了事物系列和观念系列的和谐统一，保证了身和心之间的统一。莱布尼茨的“前定和谐”其实就是沿着斯宾诺莎的这个脉络提出的。两者都提倡一种先验的协调。但不同的是，斯宾诺莎提出的实体只有一个，就是自然，在自然这个唯一的实体下的两个属性的彼此协调；而莱布尼茨的单子论说的是有很多个单子，是多个实体，无限多个实体，是一种多元论，因而前定和谐是实体的多元论的先天协调。

关于实体之间的协调，我们介绍了以下几种观点：

首先是笛卡尔“身心二元论”。身体和心灵是彼此独立的，但又提出了身心交感说来解决身心互动的问题，保证两者的协调一致。

而后，马勒伯朗士提出了偶因论。通过上帝的不断干预、不断调整来保证身和心之间的协调统一，这有点像把上帝比作古希腊悲剧里的“救急神”，一旦哪里出现问题就赶紧把上帝搬出来，因此上帝显得非常忙碌，一会儿协调一下身，一会儿协调一下心，这样反而把上帝神圣的地位给贬低了。

第三种观点便是斯宾诺莎提出的“身心平行论”。在莱布尼茨看来，他不太认同前两种观点，因此他沿着斯宾诺莎的路线，提出了“前定和谐”，即把实体之间的协调一致的问题由经验层面推向先验层面。就好比交响乐队在演奏乐曲时每个乐器都按照自己的方式演奏，比如有人拉小提琴，有人弹钢琴，有人吹单簧管，每个乐器都按照自己的谱子进行演奏，当大家一起合奏时就出现了美妙和谐的交响乐。

这个“前定和谐”，就好比是交响乐的乐谱，这个乐谱是在交响乐演奏之前就已经谱写好了的，每个乐器的演奏者只要按照这个乐谱进行演奏，演奏出来的整体就是一个和谐的交响音乐。而上帝就好像是这个谱写乐谱的作曲家，他安排好了一切，然后形成一部和谐的音乐作品。

在“前定和谐”中，这个安排好一切的原始推动者就是上帝，上帝的先验安排，让每个单子都按照统一的规则运行，以免发生冲突。这样，即使每个单子有一股欲望之力，在上帝的先验协调下，单子和单子之间也可以和谐发展；且单子的等级由低级向高级排列，这个欲望之力驱动着单子由低级向高级不断发展，从而构成整个单子系列，形成一个整

体，单子和单子之间是具有连续性的。

单子论，其实是一种多元论。因为有无数的单子，每个单子又都是独立的，这与斯宾诺莎的“神即自然”的一元论完全不同。

14
莱布尼茨：心灵是一块“有纹路的大理石”

在莱布尼茨看来，世界的最小单元是单子，单子是精神实体，没有广延，单子的发展靠内在的欲望之力，同时也遵循着一种先验的协调性，“前定和谐”让无数个单子按照秩序有条不紊地发展。

我们先回忆一下之前的两位唯理论哲学家在认识论上的思路：

笛卡尔从心灵中与生俱来的清楚明白的天赋观念出发，在精神层面通过理性的演绎，最后得到知识大厦。斯宾诺莎从“真观念”出发，用一种几何学的方式进行理性的演绎和推导，得出真理知识。这个真理再作为前提，推导出更多的真理知识，整个知识体系逐渐建立起来。

而莱布尼茨的做法是什么呢？莱布尼茨有一本著作《人类理智新论》，这本书主要是讲他的唯理论思想。为什么叫新论呢？因为之前经验论哲学家洛克写了一本书叫《人类理智论》，莱布尼茨是为了反对洛克而写的这本书。洛克，我们在后面的经验论中会详细讲到，这里先简要地做个介绍。

洛克在批判天赋观念时，提出了“白板说”。所谓“白板说”是指心灵是一块白板，上面没有记号，知识经过经验的途径，在心灵中才有了观念。这个“白板说”强调了经验的作用，否定了天赋观念。

莱布尼茨认为，我们的心灵既不像经验论说的那样是白板，也不像笛卡尔说的有一些与生俱来的清楚明白的天赋观念，我们的心灵是一块“有纹路的大理石”。这个说法，就比较有意思了。

心灵是一块“有纹路的大理石”

大理石大家应该都见过，而纹路呢，就是大理石上先天就存在的纹路，在这个纹路的基础上，对大理石进行加工和雕琢，才能雕塑出各种雕像。这个加工和雕琢的过程就是经验的过程。

莱布尼茨用这个比喻是要表达什么呢？在人们的心中，的确是存在一些先天的东西，但这个先天的东西不是现成的天赋观念，而是一种潜在的倾向、禀赋、习性或者自然的潜在能力，这就如同大理石上的纹路，这个纹路是雕塑成型之前的一种潜在性。这种潜在的思想或者习性想成为清楚明白的观念，就需要通过经验的刺激，就好比说这个有纹路的大理石，需要一个雕刻的过程才能最终成型。

如此一来，莱布尼茨岂不是承认了经验的作用了吗，那他还是一个唯理论者吗？

莱布尼茨当然是唯理论者了，只不过作为第三位唯理论者，当时的莱布尼茨确实受到了经验论的挑战。他不得不承认经验的作用，但他更强调知识的前提是那些潜在的“纹路”，也就是天赋的东西，经验的刺激只是外在的一种媒介或者手段罢了，真正起到决定性作用的仍然是先天的东西。

在这里，我们看到了莱布尼茨的出发点仍然是以先天的天赋的东西作为知识的前提，只不过这里强调的天赋观念是具有一种潜在性特征的。莱布尼茨在此基础上对洛克进行了反驳。

莱布尼茨对洛克的反驳

洛克的经验论以“白板说”为出发点，提出了双重经验说，认为观念的来源有两个，一个是感觉，一个是反省。感觉，很好理解，就是由外在的刺激而来的经验；反省是内在的，是心灵自发的活动。洛克认为观念的来源是外在的感觉和内在的反省，是双重的来源。这时，莱布尼茨反驳说，既然反省是心灵自发的活动，那么这不正是对内心已有的东西的一种反省吗？这不也就承认了心中有某些东西是本来就存在的吗，不然你反省什么？

莱布尼茨认为，心中那些潜在的东西（潜在的禀赋或者习性），从潜在的状态到逐渐浮出水面，从不清晰的状态到逐渐呈现出清晰的观念，这个过程就是一个理性认识的过程。认识能力的不断提高，理性自身的不断提升的过程就是认识发展的过程。当你把自己的理性能力提高到一个层次时，心中的天赋观念就会越来越清晰地呈现出来。比如理性能力较低的人，必须依靠外在经验刺激的帮助，使潜在的禀赋习性成为一种清晰的观念；而随着你理性能力的提升，当你达到一种很高的理性能力时，你便可以只凭借理性本身认识整个世界了，这个时候外在的经验刺激就是多余的了。

换句话说，理性水平越低的人，心中的观念就越模糊；理性水平越高的人，心中的观念就越清晰。这样，我们的认识从模糊到清晰的过程，看上去是要依靠外在的经验刺激，但实际上是由于理性自身能力的提高导致的。那么想要有清晰明确的观念，就要有提升理性的能力，这其实就是理性启蒙的过程。

我们从认识论的角度看，莱布尼茨虽然表面上承认了经验的作用，但归根到底还是落脚于理性的层面。人人心中都存在一种类似“大理石的纹路”的潜在观念，这个观念是一种未成形的禀赋或者习性，随着经验的刺激，潜在的模糊的观念逐渐清晰起来，随着人的理性能力的提

升，最后完全不需要经验的帮助，便可以认识这个世界。世界的一切知识经由理性的逻辑演绎也可推导出来。

这就是莱布尼茨的唯理论的思想。发展到最后，唯理论思想难免会走向一种极端，因为一个理性能力很高的人只需要从天赋的倾向或观念出发，遵循逻辑的规律便可以推演出各种知识，根本不需要借助经验的作用，不需要观察世界就可以用各种形式逻辑构建出知识的大厦。这样到最后就变成“你说一就是一，你说二就是二”，因为你完全脱离了经验的验证，只需要在你这个逻辑体系下说得通即可，最后这样极端的唯理论便发展为一种独断论了。

莱布尼茨思想的继承者沃尔夫就是独断论者，莱布尼茨-沃尔夫体系统治德国思想界长达半个世纪之久，这种独断论表现出了一种理性的狂妄，过分夸大了理性的作用。

15
莱布尼茨：这是“最好的世界”

二迷宫中的第二个迷宫，便是关于自由和必然的关系。莱布尼茨是如何破解这个难题的？或者说莱布尼茨是怎么看待自由和必然的关系问题的？

自由和必然

自由是什么？我们凭常识理解，自由就是一种无拘无束的状态，不受任何的束缚，通俗地说，就是你想干什么就干什么，没有那么多的清规戒律，人是有自由意志的。

必然是什么？必然就是一种必然性。偶然就是偶尔发生的一种情况，比如走在大街上遇到一位多年未见的老友，这种情况就是一种偶然的情况，是在没有安排的情况下发生的。必然就是注定要发生的，规则已经预定好了，事情肯定会朝这个方向发生和发展，不受外力的干扰，这就是必然。比如太阳东升西落，这是必然的。无论这个世界发生什么，太阳肯定是东升西落的。

如此一来，自由和必然就呈现出一种矛盾状态了。因为自由是一种不受约束的状态，而必然强调的是命中注定。想要实现完全的自由，肯定无法满足必然性；完全遵循必然性原则，就无法得到完全的自由。

斯宾诺莎认为“自由是对必然的认识”，他是从认识论的角度进行解析，把必然性的问题当作一个实体的本质，想要获得自由就要对自然这个实体有着绝对的认识。

而莱布尼茨在说到这个问题时，把它归结为对神（上帝）和人的关系的一种探讨，在《神正论》中就有所论述。

世界都是按照上帝的预定创造的，上帝创造了世界的一切，这就是一种必然性，但过分强调这种必然性，人就没有自由了，因为人只要按照上帝规定的这个规则去实践即可。上帝就像是一个交响乐的谱曲者，人只要按照这个曲谱去演奏就好了，自然就不会再有自由演奏的发挥了。

如果过分强调人的自由，人的自由意志过分强大后会怎么样？这就违背了上帝的全知、全能、全善的特点了，因为人可以为所欲为，不再需要一个全能的上帝来安排这一切，必然性的问题就没有了。

但实际上，上帝的存在、上帝的全能性是不能被推翻的，因为在当时的神学世界中，上帝是至高无上的。所以自由和必然的关系，就是造物主和被造物之间的关系问题了。必然对应的是造物主上帝，自由对应的当然是被造物——人类，因为只有人类才有自由意志。

自由和必然的关系到最后就落脚于上帝和人类世界的关系问题。那两者的矛盾点在哪里呢？一个完美的上帝创造出来的这个世界不是完美的，这就是矛盾点。因为现实世界有恶的存在。按理说，一个全知、全能、全善的上帝直接创造出一个完美的世界就好了，为什么现实世界还有恶呢？

恶，可以理解为罪恶和苦难。比如小偷偷别人东西，这个行为是什么，就是一种恶的行为，他危害到了他人的财产安全；再比如人的身体受到的痛苦，疾病带来的人身体上的折磨，这是一种痛苦，这就是恶。

上帝是全正义的一方，是全知、全能、全善的。但在上帝创造出来

的世界中，却存在着恶，人是要遭受到各种苦难的。所以要解决自由和必然的矛盾问题，到最后就落脚于解决完美的、正义的上帝和世间的恶之间的问题。

最好的世界

在这里，莱布尼茨提出了“最好的世界”的理论，为现实的世界进行辩护。也就是说上帝在创造这个世界的时候有很多种可能性，上帝那里有无数多个世界的模样，上帝从中选择了一个最好的世界，并通过自己的能力把这个世界变为现实，这就是我们现在的真实世界。

换句话说，我们的世界是一切可能世界中最好的世界。虽然这个世界中存在着恶，但这些罪恶不仅没有使我们的世界黯然无光，反而使我们的世界更加和谐美好。

这就是“最好的世界”的理论。

那么，为什么这个现实世界是最好的世界呢？为什么一个有恶存在的世界还是最好的呢？为什么这个恶非但没有拖后腿，反而成就了这个完满的世界呢？

要解答这些问题，我们可结合对恶的分类和起源问题来理解。

16
莱布尼茨：“恶”从哪里来

莱布尼茨将恶分为三类：第一类是形而上学的恶；第二类是道德的恶；第三类是形体的恶。

形而上学的恶

形而上学的恶，是一种必然性的恶。

在神学领域，上帝创造世界已经毋庸置疑了。莱布尼茨认为，上帝创造世界是智慧先行的，这种智慧优先于用仁慈、善良去创造世界，所以在创造世界时，上帝首先有了诸多个世界的模样和世界的形态，从这些世界中选择了一个最好的世界，然后上帝用自己的能力把这个世界变成了一个真实的现实世界。这个现实的世界就是最好的世界。但这个最好的世界，为什么还会有恶的存在呢？

恶是什么，恶并不是一个实实在在的实体，而是一种匮乏，一种善的缺乏状态。

上帝这个完美的全能型选手，把世界万物创造出来了，世界上任何一个事物在上帝面前都是有缺陷的，因为上帝是最完满的。在莱布尼茨这里，就是单子实体在上帝面前存在一种缺陷。

我们知道单子论是一种多元实体的理论，许许多多个单子之间存在着非常细微的差异，这个差异是有一种排列等级的，单子系列也是遵循着从低到高的等级序列而形成的连续性的世界。

有最低级的单子，也有很高级的单子。但哪怕是很高级的单子，在上帝面前也是有缺陷的，只能说这个很高级的单子是无限接近上帝的，因为最完满的单子是上帝。

既然任何单子都是有缺陷的，那么在面对上帝这个全知全能全善的实体时，都有一种匮乏。当存在一种对善的匮乏时，这就恰恰说明恶存在了。这就是形而上学层面的恶，是一种必然的恶。因为上帝创造了世界，世间万物必然都是不完满的，总是少点什么东西，这就是恶存在的土壤，这是必然的。

那么，为什么上帝在面对头脑中诸多个世界模型的时候，他选择的这个世界是最好的世界呢？因为上帝是全知、全能、全善的，他是完美的，他必然要选择一个所有世界中最好的那一个把它变成现实，上帝是不会做愚蠢的选择的。

但莱布尼茨又反过来说，正是因为现实世界是最好的世界，所以上帝一定是全知、全能、全善的，因而当万事万物存在一种对善的缺乏时，恶就存在了。这其实是一种循环的论证。

第一个类型的恶——形而上学的恶，是一种必然性的恶。这种必然性就在于上帝是完满的，他创造出来的世界和上帝相比，必然是存在缺陷的。世间万物对善缺乏，恶就必然存在。

道德的恶

第二种恶，就是道德的恶，这种恶就是罪恶，是一种偶然性的恶。道德上的恶是人滥用自由意志而犯下的罪恶。比如偷东西这个现象，为什么想要偷东西呢？因为人的贪念，有一种不劳而获的想法，产生这种

想法不是因为上帝，而是因为人自身。人是有自由意志的，当人自由思考的时候，一旦方向偏离了善，那么就走向了道德上的恶。

莱布尼茨还认为，上帝唯独把自由的权利交给了人，人有了自由意志以后才会有道德，自然界是没有道德的，动物也是没有道德的，你也不会从道德上去谴责一只猫吃了一个老鼠。但人不同，因为人是有自由意志的，我们可以去选择从善还是从恶，当你从了恶，那么你就会受到人们道德上的谴责。

那么问题又来了，上帝把自由的权利只交给了人类，上帝为什么要这么做呢？为什么不剥夺人的这种自由意志呢？人一旦没有了自由，不是就不会犯下罪恶了吗？

在上帝看来，一个有着自由意志的、可能会生出道德的恶的世界，比一个没有自由意志不会有道德的恶的世界更完美。也就是说，上帝宁愿选择一个人类有自由意志但可能会产生道德的恶的世界，也不愿意选择一个没有自由意志的不会产生道德的恶的世界。

举个简单的例子，断臂雕像维纳斯大家都知道，因为断臂这个缺陷，这座雕像成了一个著名的作品，这是一种残缺的美，这个残缺的部分也成了雕像整体的一部分了。如果这个雕像是完好无损的，它还能成为一个不朽的作品吗？不得而知了。

再举一个例子，拿一幅画来说，如果这幅画上面，都是明亮的部分，好看吗？不好看，一幅画只有明暗交错，有些地方明亮，有些地方暗淡，这幅画才有对比度，才有层次感，才立体，这幅画才是好看的。

我们用在道德的恶上面也是一样的，这个有自由意志的世界，有道德的恶的世界，这个恶本身的存在，就让这个世界更完整了，如果这个


断臂维纳斯

世界本身就是一个最完美的世界，那就一点意思都没有了。正是因为有了自由意志，有了道德的恶，世界才是五彩斑斓的，才是一个精彩的世界，因而也是一个完整的世界。

从某种意义上来说，道德的恶衬托出了善，没有恶的存在，没有恶的考验和折磨，怎么能衬托出善的伟大呢？但恶又是局部的，比如偷东西这件事必定是小概率事件，大众还是从善的，所以正是有了这个局部的恶的存在，才让世界更加完整，才能衬托出整个世界的和谐。就好比一幅画，局部的阴影才能衬托出整幅画的立体感。

所以在莱布尼茨看来，有道德的恶不见得是一件坏事，与此同时，他也肯定了自由的价值。道德的恶，是人们滥用自由意志导致的结果。

形体的恶

第三种恶是形体的恶，这种恶是苦难。比如生老病死，人的各种疾病与病痛，都是形体上的恶，人的肉体要遭受到痛苦。莱布尼茨认为，身体上的恶是对道德上的恶的一种惩罚。道德上犯下罪恶，身体上也要遭受痛苦。

与此同时，形体的恶也是为了防止人类犯下更大程度上的道德上的

恶的有效手段。比如人生病了才知道健康有多么重要，人老去了才知道时间是多么珍贵，等等。

人要遭受这种身体上的苦难，这也是上帝的安排。但这其中的缘由只有上帝才知道。

这就是莱布尼茨认为的恶的三种类型。通过恶的产生和起源的问题，阐述了上帝的正义和人的恶之间的关系问题，阐述了自由和必然的关系问题。

在莱布尼茨看来，上帝是一个全知、全能、全善的完美主义者，他从众多的可能世界中选择了一个最好的世界创造出来，这个现实世界就是一个“最好的世界”，任何事物和上帝比起来，都是有缺陷的，所以从形而上学的角度，从先天的必然性层面，就存在一种恶。而上帝选择把自由意志交给人类，就导致了一种人的偶然性的恶——道德的恶，形体的恶也随之而来，道德上犯下的罪恶，身体也要跟着受到惩罚。

可以说，通过理解恶的种类和恶的起源问题，我们便理解了莱布尼茨提出的“最好的世界”的理论。上帝的完美性导致世界中存在不可避免的缺陷，即恶的存在。上帝把自由赋予了人类，人滥用自由而导致一种道德上的恶，形体的恶也随之而来。但世界正是因为有了这些恶，才突显出了善的伟大，从而让世界整体变得更加丰富和色彩斑斓，生活中充满好的一面，也有不好的一面，这才是完整的生活。因而，完整的世界就是最好的世界。

自由和必然之间存在矛盾，但“最好的世界”的理论把这种矛盾化解了。两者成为一种相辅相成的关系，谁也离不开谁，它们共同成就了一个最好的现实世界。

小结：唯理论哲学

唯理论我们讲到了三位哲学家：笛卡尔、斯宾诺莎和莱布尼茨。

笛卡尔

笛卡尔从普遍怀疑出发，他怀疑一切唯独没有怀疑“自己正在怀疑”，于是有了著名的论题“我思故我在”，这是他哲学的出发点。一切都怀疑了，最后只剩下了一个“我”，如果不从“我”中走出来，又该如何去构建知识体系呢？于是，笛卡尔搬出上帝这个实体，一切解决不了的问题，上帝都可以解决。上帝这个概念在笛卡尔这里算是一个中介和跳板，从“我”这个精神实体中跳出来，走向了一个更为广阔的领域——精神世界和物质世界。

因为上帝是全能的，所以上帝创造了两个世界——精神世界和物质世界，两者是彼此独立的，于是在心物关系上，笛卡尔持的是“心物二元论”。心灵世界和物质世界是两个彼此独立的世界，这也在一定程度上为他的认识论做了一个铺垫。心灵和物体的彼此独立，也就为心灵世界这个观念层面的理性演绎做了一个准备。

笛卡尔认为上帝赋予了人天赋观念。从天赋观念出发，他注重的是观念世界自身的演绎，从而推导出无限的知识。

笛卡尔开创了唯理论，但并不彻底，原因就在于他针对人的特殊性提出了身心交感说。虽然身心交感说在一定程度上是笛卡尔为了弥补心物二元论在人身上的特殊矛盾，但身和心之间的互动，其实有一些经验的成分在里面。再加上笛卡尔“我思”这个理论起点，本身也存在着一种

内省层面的经验，所以我们说笛卡尔开创了唯理论，他是一个先行者，但不是彻底的唯理论者。

笛卡尔的哲学脉络可大致总结为以下这几点：

第一，他的理论起点是由普遍怀疑得出的“我思故我在”。

第二，他的实体观是心物二元论的实体观，又针对人这个特殊情况，提出了身心交感说。

第三，他的认识论是从天赋观念出发，注重逻辑的演绎，最后推导出知识，但又不是特别彻底。

在笛卡尔之后，出现了两位哲学家：一位是伽桑狄，他从唯物主义的角度，将精神物质化，将二元论变为一元论，解决了笛卡尔的身心矛盾问题；另一位是马勒伯朗士，他从唯心主义的角度将物质精神化，提出了偶因论，认为上帝不断地干预身心之间的关系问题，使两者协调一致。

斯宾诺莎

斯宾诺莎可谓是发展了笛卡尔的唯理论。他的出发点是神，是自然。这个神其实是一个形而上学的实体概念，因而“神=自然=实体”。

自然分为作为原因的自然和作为结果的自然。我们看到的大千世界是作为结果的自然，而那个作为原因的自然就是一个终极的原因，这就是神，是实体，是一种永恒的秩序和规律，其他的东西都可以改变，唯独这个终极的神，这个实体是不改变的。因而，这个实体是唯一的，不是杂多的。

“神即自然”是斯宾诺莎的实体观，这是一元论的观点。而后便引出了他的宇宙模型——实体的属性和样式。这也恰恰说明了心物之间的关系问题，斯宾诺莎提出了身心平行论。物质的属性和心灵的属性都在这唯一的实体上面，两者合二为一了。因此，心物之间的关系问题变为了实体内部的自身的和谐问题，斯宾诺莎由此提出了先验协调的观点。身和心已经先验地协调好了，这自然就解决了笛卡尔的心和物之间的矛盾问题。

在认识论层面，斯宾诺莎是以“真观念”作为出发点，这个“真观念”其实就是笛卡尔的天赋观念。斯宾诺莎也是按照唯理论的路数，注重理性的演绎，得出最后的知识。但正是因为身心平行论，观念世界完全和物质世界分离，两者不发生关系，也就完全抛弃了经验的作用，所以斯宾诺莎是更为彻底的唯理论者，可以说身心平行论在一定程度上决定了认识论上面的严格的唯理论。

最后我们讲到了他的伦理学思想，自由是对必然的认识。要想获得自由，就要对自然、对实体有一个清晰的认识。

斯宾诺莎的哲学思想总结起来，就是三句话：

第一，理论起点：从神出发，主张“神即自然”的一元论实体观。这也是他的本体论观点。

第二，在认识论上，斯宾诺莎从“真观念”出发，注重逻辑演绎，通过身心平行论和先验协调的理论，让唯理论更为彻底和严格。

第三，从伦理学层面，斯宾诺莎提出“自由是对必然的认识”。

莱布尼茨

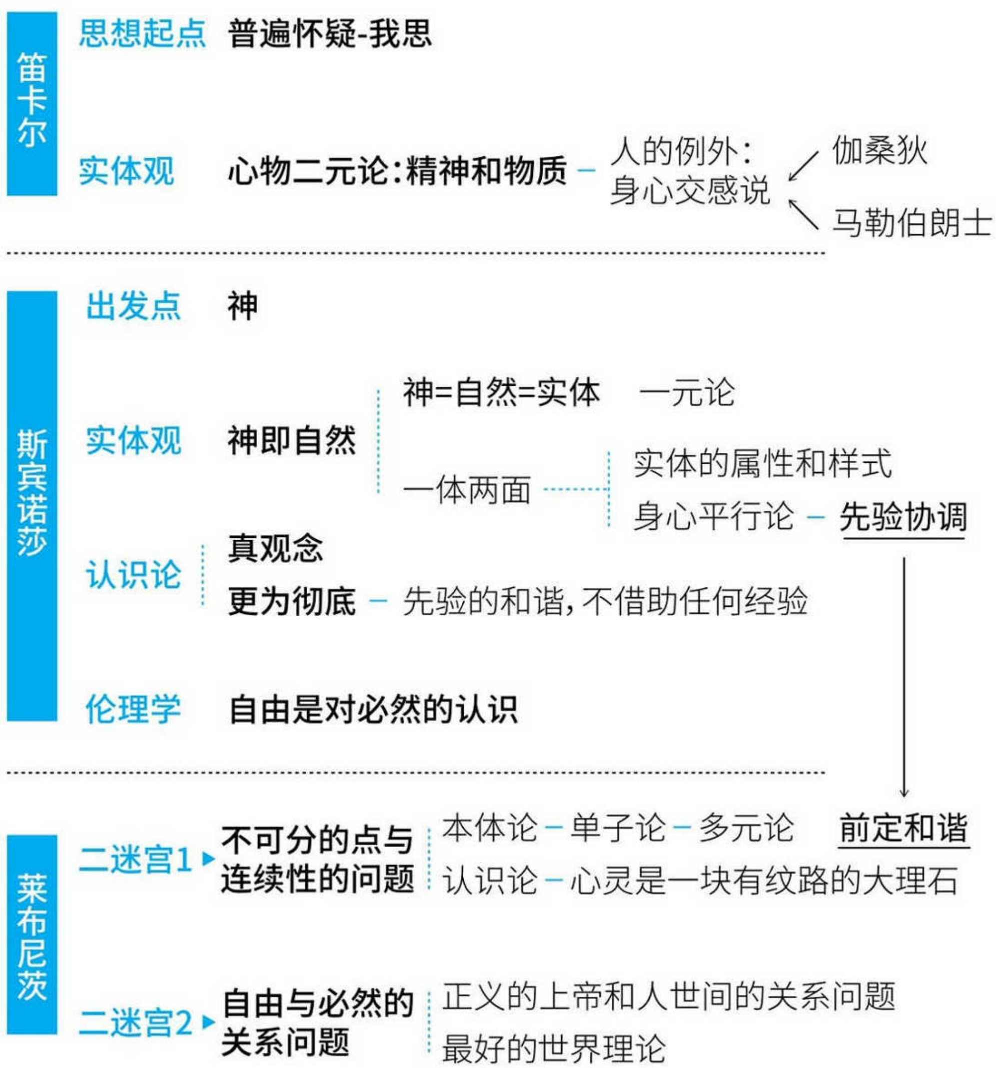
唯理论的第三位哲学家——莱布尼茨，我们可从他对哲学上二迷宫的破解来完成对他哲学脉络的梳理。

第一个迷宫，不可分的点和连续性的关系问题。莱布尼茨提出了单子论的思想，单子是一个精神实体，既满足了不可分的点，同时单子之间的独立和封闭的状态以及单子之间的等级差异，让单子系列成为一个连续性的整体。单子论，也可以看作是莱布尼茨的本体论思想，是一种多元论的实体观，因为单子是杂多的。

那如此杂多的单子，会不会产生混乱呢？这时，莱布尼茨提出了“前定和谐”的思想。这是沿着斯宾诺莎的先验协调的思想而来的，是一种先验层面的预定。

在认识论层面，我们了解了莱布尼茨是如何获得真理性知识的。这时，莱布尼茨不得不面对经验论的挑战，他提出认识仍然要以天赋的东西出发，但这种天赋的东西不是现成的观念，而是一种潜在的禀赋和习性，需要靠经验的刺激把潜在的禀赋雕琢出来，因此他提出“心灵是一块有纹路的大理石”，纹路就是一种潜在的禀赋，需要靠经验的作用，才能使这块大理石变成一个成型的雕像。

莱布尼茨最终的落脚点还是要强调理性层面，虽然他表面上承认了一定的经验刺激的作用，但潜在的观念、潜在的禀赋才是根本。所以莱布尼茨仍然是注重通过理性的演绎，最后得出知识。莱布尼茨还有一个贡献在于，他提出了理性认识的能力问题：理性水平越低，心中的观念就越模糊，理性水平越高，心中的观念就越清晰。



唯理论脉络图

二迷宫中的第二个问题是自由和必然的关系问题。莱布尼茨的破解方式是把自由和必然的关系归结为正义的上帝和世间的恶之间的关系，提出了“最好的世界”的理论。

莱布尼茨的哲学思想，可总结以下几个方面：

第一，从本体论层面提出了单子论的思想。

第二，在认识论层面，从潜在的禀赋出发，通过经验的刺激，让心

中的观念越来越清晰，但理性的层面是根本，“心灵是一块有纹路的大理石”便可以概括出精髓。

第三，在伦理学层面，莱布尼茨解决了自由和必然的关系问题，提出了“最好的世界”的理论。

唯理论思想的横纵比较

前面的“唯理论脉络图”是从横向的角度对三位唯理论哲学家的梳理。接下来我们从纵向的角度做一个整体的把握。这里有两个维度：一个是实体观层面；第二个是认识论层面。

从实体观层面，我们先来说说理论的起点。

笛卡尔的理论起点是普遍怀疑后的“我思故我在”，提倡的是心物二元论，“身心交感说”是一个补充。因此笛卡尔的实体观是二元论的实体观。

斯宾诺莎的起点是“神”，提出“神即自然”的观点，这是一元论的实体观，而后提出“身心平行论”——一体两面，先验协调——解释了心物之间的矛盾。

		笛卡尔	斯宾诺莎	莱布尼茨
实体学说	出发点	普遍怀疑 我思故我在	神	单子论
	心和物的关系	心物二元论 身心交感说	神=自然=实体 神即自然 身心平行论 先验协调	前定和谐
	实体观	二元论	一元论	多元论
认识论	出发点	天赋观念	真观念	潜在的 禀赋和习性
	特点	注重逻辑演绎 但不太彻底	注重逻辑演绎 先验协调使唯理论 更为彻底	心灵是一块有 纹路的大理石 认识的能力和理性的 能力越高，观念就越清晰

唯理论思想的纵向比较

莱布尼茨则是提出了单子论的实体观，这是一种多元论的观点。“前定和谐”让杂多的单子有条不紊地运行着。

再来说认识论层面。

笛卡尔是从天赋观念出发，注重逻辑的演绎从而推导真理性知识，但不太彻底，因为心物之间的交感，让这个过程不太纯粹了。

斯宾诺莎则是从“真观念”出发，也是注重逻辑的推理和演绎，但在斯宾诺莎这里，实体的先验协调性决定了认识论层面更为彻底的唯理论，不再注重经验层面的作用。

莱布尼茨的认识论，从潜在的禀赋和习性出发，虽然表面承认需要经验的刺激，潜在的禀赋才能逐渐呈现出清晰自明的天赋观念，但落脚点仍然是注重理性的演绎和推导，因为认识的能力越高，理性的能力越高，心中的观念对这个世界的认识也就越清晰。

---

[1] 通俗理解，想象和意见就是从感觉经验里获得的感性的观念。

四、经验论哲学

01
洛克：批判“天赋观念”

培根和霍布斯是经验论的开创者，而洛克则是真正把经验论哲学进行系统梳理的哲学家。



约翰·洛克（John Locke，1632—1704年）。英国哲学家。他与乔治·贝克莱、大卫·休谟被公认为是英国经验主义的代表人物，洛克在社会契约理论上做出了重要贡献，其代表作为《人类理解论》。

洛克，1632年出生于惠灵顿的萨姆赛特，1704年去世。他从小在威斯敏斯特学校接受了全面的古典教育，之后他前往牛津大学就读，但他的兴趣点并不在古典文献方面。他对亚里士多德理论和经院哲学感到了厌恶，兴趣点逐渐转向了实验哲学和医学的研究方面。1674年，他获得

了医学学位并得到了行医执照。

洛克的《人类理解论》是他最重要的哲学著作，也是经验论的奠基之作。在书中，洛克对笛卡尔的“天赋观念”进行了批判。我们知道，《人类理解论》是洛克在1690年出版的，当时唯理论已经建立起来，而且发展到比较高的水准，笛卡尔是唯理论的创立者，所以洛克首先对笛卡尔的“天赋观念”进行了批判。

笛卡尔的“天赋观念”是指一种与生俱来的观念，比如上帝的观念、几何学和逻辑学的基本规律，这些是不需要后天证明、本身就存在的观念。笛卡尔把这些当作知识的起点，任何知识都是从这些起点出发，经过逻辑的推理和演绎而得出的。

洛克对这样的观点是坚决反对的，他的批判也是非常系统的。他首先批判了笛卡尔用“普遍同意”来支持天赋观念的观点。“普遍同意”从字面意思去理解是大家普遍性地同意或认同，也就是说天赋观念是大家头脑中普遍都有的观念。

洛克针对这一点认为世界上根本就不存在“普遍同意”，不是每个人都知道几何学的定律和逻辑学的规律的，也不是每个人都有上帝的观念的。比如，对于一个没有意识的婴儿，他一生下来就知道几何学定理吗？他能知道1+1=2这个道理吗？还有，对于那些不信仰基督教的人，他心中会有上帝的观念吗？显然没有。洛克首先就认为“普遍同意”是不成立的，根本就没有与生俱来的、全人类都普遍同意的观念。就算有普遍同意的东西，也不见得是天赋的，人们完全可以通过其他途径形成这样的观念，比如通过经验获得。

这是第一点，洛克批判了笛卡尔的天赋观念的“普遍同意”这个特

点，这是从理论的层面进行的批判。

第二点，洛克对天赋的实践原则进行了批判。天赋的实践原则是一种道德原则，这些原则指导着人们的实践活动，比如我们对人要友爱、善良、怜悯等，这些是一种天赋的道德实践原则，人一生下来就是向善的。

但是洛克并不这么认为，他觉得人本身具有的道德原则，只是人们长期形成的一种习俗而已，是一种人们传承下来的习性，这并不是一种与生俱来的道德原则。洛克还提出了一点，有些道德原则跟功利性有关，因为遵循这些道德原则是对自身有利的，而且这样的实践原则往往还会被利用，一些独裁者把自己的统治说成是一种“天赋观念”，这样人们只要按照这个规则行事，不需要再有自己的思考和判断，最后盲目信仰独裁者的统治学说，从而达到独裁的目的。

关于第二点，洛克认为道德原则只是历史和习俗的产物，并不是天赋的，而且这种实践原则容易被利用，有功利的色彩，因此他是持批判态度的。

洛克对笛卡尔的“天赋观念”的批判，一个是从理论层面批判了天赋观念具有的“普遍同意”的特点，一个是从实践的层面，从道德原则的角度批判其并不是天赋的，只是一种习俗的结果，而且还带有功利的色彩。

02
洛克：知识从哪里来

洛克既然不认同知识是从“天赋观念”而来的观点，那么知识是从哪里来的呢？对此，洛克提出了“白板说”和“双重经验说”。

白板说

一块白板有什么特点？干干净净什么也没有。那洛克说的这个白板是指什么呢？当然是心灵了。心灵是一块白板，上面是没有记号的。从先天层面来说，心灵中是什么都没有的，所有的知识、观念等都是后天的经验“写”上去的。通过经验的途径，心灵中才会产生关于各种知识的观念。

比如一个刚刚出生的婴儿，心灵就是一块白板。婴儿并没有产生对这个世界的认知，更认不出谁是自己的爸爸、谁是自己的妈妈，也无法体会到高兴、难过的情绪。通过后天经验的作用，婴儿受到了来自父母的教育，而后对这个世界产生了认识，才知晓了谁是爸爸、谁是妈妈，当婴儿的头脑中产生了能辨别出“谁是爸爸、谁是妈妈”这个意识的时候，心灵就不再是一块白板，而是有印记的了，这个印记是经验作用使然。

这就是洛克首先强调的“白板说”。“白板说”也是他批判“天赋观念”的一种补充，既然不存在天赋观念，那么心灵就是一块白板，强调了经验的作用。

双重经验说

关于知识的来源问题，洛克提出了“双重经验说”。他认为经验有两类：一类是感觉，一类是反省。这两类经验都是知识的来源。

感觉是外在经验，反省是内在经验。

我们先说感觉。通俗理解，感觉就是人受到外界刺激后的一种反应。比如你的手遇到了火，有什么感觉？热、烫、疼，这就是感觉。当你产生了“火是热的，会让你感到烫和疼”时，这就是感觉经验。这也是外在的经验，因外在事物的刺激，让你产生的一种感觉经验。

反省，是一种内在经验，这是心灵中的内在活动。也就是说人总是会有意无意地对自己的内心活动有一些感受，这样的感受不是推理，所以仍然是经验。比如高兴是你内心的一种心情，这是你当下的感觉。或者说你痛苦忧郁了，这也是你的一种心里的感觉，这不是通过逻辑推理推出来的结论，因为高兴和痛苦只是你当下内心的一种感受，是一种经验，一种内在的反省经验。洛克把心灵中这种内在的活动叫反省的经验。

经验的两个分类，也是知识的两个来源——一个是感觉经验，一个是反省经验。

但我们需要注意，这里说到的感觉也好，反省也好，都只是知识的来源，并不是知识本身，它们是洛克认为的获得知识的两个途径：一个是受到外界刺激而来的经验，一个是内心反省活动的经验。

拿水龙头来说，感觉和反省只是水龙头。水龙头是一个开关，是一个来源，而打开水龙头流出来的水才是真正的知识。

那么，什么才是知识，知识的对象是什么？在洛克看来，知识的对象就是观念。我们可以这样理解，打开感觉和反省这两个水龙头，在大脑中形成一个判断或者得出一个结论，最后形成的观念就像水龙头里流淌出来的水，这才是知识。比如从外在的经验活动中，我们得出“火是一种发热的物质”。这就是一种观念，这才是知识的对象。

总体来说，洛克首先从批判“天赋观念”出发，认为“天赋观念”是不存在的。既然知识的来源不是天赋观念，那么知识的来源是什么呢？洛克提出了“白板说”，认为起初心灵中什么都没有，是一块白板，只有通过经验的作用才能让心灵产生印记，产生观念。

在探讨观念的来源问题上，洛克提出了“双重经验说”——感觉和反省。这两个都是经验的来源、知识的来源或者途径。通过这两个管道，而后才形成观念。观念又分为简单观念和复杂观念。

03
洛克：什么是简单观念

由感觉和反省这两个途径形成的观念，叫简单观念。比如，感官感觉到的现象——视觉上苹果是红色的、味觉上苹果是甜的——这就是简单观念。再比如从反省的维度，感觉到一种喜悦或者悲伤的心情，这也是一种简单观念。

简单观念就是通过感觉和反省直接获得的一种经验和体会，其中不掺杂复杂的组合关系。

洛克在说到简单观念的特点时，提出了第一性质和第二性质的思想。洛克把简单观念的性质做了一个划分，这个划分同时也是从主观和客观关系的角度进行的划分。

第一性质主要是从客观的角度，从实实在在的物体出发。比如，物体的广延、形状、大小、位置、运动、静止、数目等这些特征，物体实实在在地存在在那里，具有长、宽、高的物体，具有不同形状的物体，这些性质就是属于第一性质的。我们形成的这些关于物体广延、形状的简单观念，是物体本身具有的。比如，我们认为苹果是圆的，这是苹果的实实在在的形状，苹果不可能是方形的吧，也不可能是三角形的吧。所以，你看到苹果后，视觉的刺激让你大脑中产生了“苹果是圆的”这个简单观念，这是属于第一性质的简单观念。

那么第二性质呢？就是从主观的角度出发。比如事物的色、香、味，是第二性质的。也就是说，色、香、味这样的特征并不是事物本身就具有的，是我们对事物进行主观感觉后得出的结果。

第二性质的观念，是事物凭借第一性质的能力在人们心中引起的观念。比如你的手遇到了火，会感觉到一种疼，那么这个疼的感觉是什么呢？是火这个事物本身具有的第一性质的能力，它引起人主观的一种感受，让你感觉到了一种疼。但，疼这个观念并不是火的特点。

再比如榴莲是什么味道的？有些人会认为是臭的，有些人却认为榴莲的味道很香，所以去界定榴莲是臭还是香的味道，不是榴莲本身，而是人的一种主观感受，是榴莲这个物体刺激到了人的味觉后产生的一种观念，是具有一定主观性的。这就是第二性质的简单观念，它是物体引起的人主观的一种感觉经验。

其实洛克还谈到了第三种性质，这第三种性质更加主观，是一个物体在另一个物体中产生某种性质的能力。比如，太阳具有能使冰融化的能力，这一点稍作了解即可，重点仍是理解第一性质和第二性质。

04
洛克：什么是复杂观念

关于复杂观念，我们可以从三个方面去理解：第一个是复杂观念的含义，第二个是复杂观念的分类问题，第三个是它的形成机制的问题。

复杂观念

复杂观念，是把多个简单观念经过加工、组合、归类和整理后形成的观念。也就是说，简单观念复合而成了一种复杂观念，同时复杂观念也可以分解为多个简单观念。

比如，苹果是红色的，苹果是圆的，苹果是甜的，这几个都是简单观念，但当这几个简单观念组合在一起后，红色的、圆的，又是甜的，吃起来是那个特有的味道，这些要素组合在一起后，就形成“苹果”这个复杂观念了。你单说一个物体是红色的，或者一个物体是圆的，能说它是苹果吗？不能，但这些简单观念组合在一起，最后的那个结果便形成了“苹果”这个观念。这就是从简单观念到复杂观念的过程。

复杂观念的分类

复杂观念分为三类：样式、关系、实体。

样式，是什么意思呢？就是把简单观念组合起来的一种方式。比如，“组”这个概念。我们会说“五个为一组，八个为一组”。这个“组”就是把简单观念组合起来形成的一种方式，当你说到一组的时候，它代表

的不是一个，而是一群（五个或八个），这就是一个复杂观念了。

关系，就是对简单观念进行比较而形成的复杂观念。比如因果关系，原因和结果，这两个简单观念放在一起，就形成了一种关系，这就是一种复杂观念。

实体，这个不太容易理解，我们详细介绍一下。

还是拿苹果来举例吧。我们感受到的这个苹果，是通过五官的感觉而来的，视觉上是红色的、圆形的，味觉上是甜的，嗅觉上是香的，触觉上是硬的。这些简单的观念组合在一起，就是一个整体性的东西了，这就是实体。苹果这个实体，在支撑着所有的性质，是所有性质的一个附着物。

在洛克看来，实体这个复杂观念是不能被感觉到的，人们能感觉到的只是简单观念，不能直接感觉到“实体”，也就是说，你不能直接感觉到苹果这种观念，因为实体这个观念不是经验的对象。那么人们是如何形成苹果这个观念的呢？答案是通过把各种简单观念，以及一个个可感的观念进行组合和抽象后形成的。

洛克的逻辑就是，一定要从简单观念入手，通过对简单观念的组合和抽象后，才能形成一个复杂的实体观念。实体不能直接被感知到，也就是说，认识的过程是不能有跳跃性的。

那么，既然洛克说了实体是不能直接被感知到的，只能通过感知简单观念而来，那是不是就否定了实体的存在呢？不，洛克没有因为无法直接感知实体而否定实体存在，反而必须要假定这个实体是真实存在的，因为事物的那些特征要有一个附着的物体，如果实体不存在了，那些事物的特点又将附着于什么上面呢？

所以，实体这个复杂观念在洛克这里，就是从简单观念通过组合整理后形成复杂观念所需要的一个理论假设，必须得有这个假设。

这里有一些矛盾的地方：这个实体不能被经验直接感知到，但又要承认它的存在。那么到底存不存在一个脱离于我们的经验而独立存在的实体呢？也就是有没有一个形而上的实体呢？

洛克认为，是有的。

他把实体分为了物质实体和精神实体。前面我们探讨的那个苹果就是物质实体。这个物质实体是存在的，因为那些感官的杂多的简单观念，必须要有一个附着物，不然来自感觉的简单观念就没有东西来支撑了。

精神实体也是如此。比如，我们内心中产生的反省经验以及高兴、忧郁、悲伤这样的情绪，得有一个主体，谁高兴，谁悲伤？我高兴，我悲伤啊！那么这个“我”就是高兴和悲伤反省经验的附着物。但是这个“我”本身，是不能够直接被反省经验感知到的，只能通过高兴和悲伤这个情绪来感知到“我”这个复杂的精神实体。

这里的逻辑其实和我们刚刚说的那个苹果的例子是一样的，我们只能通过感知苹果的形状、色、香、味等简单观念从而形成实体苹果这个复杂观念，那么我们也只能通过感知到高兴、悲伤这样的情绪（也即简单观念），最后感知到情绪背后的附着物——这个精神实体“我”本身。

这说明精神实体和物质实体一样，都是存在的。如果物质实体不存在，那些直接感知到的简单观念组合在一起就没有附着物了。

复杂观念中的样式、关系和实体，这三者中实体是最难理解、也是

最为核心的，可以说样式和关系都是在实体这个基础上的复杂观念。

关系是什么关系，是实体的关系。夫妻关系是一种关系，父与子是一种关系，但前提是得有两个实体。

而样式呢，也是对实体的一种综合。实体本身是不能直接感知到的，人的认识必须要经过从简单观念到复杂观念的一个过程，不能跳跃性地去认识。人只能先认识简单观念，然后通过对简单观念的组合和加工形成一个复杂的实体观念。

实体不能够被直接感知，但又需要承认实体的真实存在。这就是洛克认识论的一个矛盾点，有一点自相矛盾的意味。

复杂观念的形成机制

复杂观念从何而来？从简单观念的组合、加工、归类和推演中来。这时我们就要问了，这个对简单观念加工、组合的能力是什么，为什么我们把红色的、圆的、甜的等这一系列特点组合在一起的时候，最后能形成一个苹果的观念呢？

这其实是一种心灵的能力，这种能力就是推理的能力。前面说到，洛克是批判天赋观念的，他认为心灵是一块白板，什么都没有。但心灵却有一种把各种简单观念组合在一起而形成复杂观念的能力，这种能力就是一种推理的能力，而且是天赋的能力。其实洛克也没有解释清楚，简单观念形成复杂观念的这种能力从何而来。他只是说，简单观念能形成复杂观念，那么他潜在地就承认了这种心灵的能力。

可以说，洛克虽然批判天赋观念，承认经验才是知识的来源，但他

的论证恰恰又陷入了承认心灵中有某种天赋的能力这样一个境地。这也正是洛克经验论不太彻底的地方。

洛克从批判天赋观念出发，强调感觉经验和反省经验是知识的两个来源，人只能先认识简单观念，而后通过心灵中的某种能力，将简单观念发展为复杂观念。

洛克的论证是循序渐进的，但这又恰恰陷入了一种矛盾的境地，既要承认实体的不可直接经验性，又要承认实体的存在。批判天赋观念的同时，又承认了心灵中某种天赋能力存在。

洛克将经验论哲学系统化，但没有把它贯彻到底，暴露出了一定的问题。

05
洛克：社会契约论和三权分立

洛克对后世整个西方文化的影响主要体现在他的社会政治学理论方面，他是西方“民主”理念的奠基者。

社会契约论

霍布斯认为，最初在原始状态下，人与人之间是处在一种互相敌对状态的，是一种狼人对狼人的状态，为了调和这种矛盾，人们之间订立契约，把权力交给第三者（国家或君主）来保障大家的利益，但第三者不参与订立契约的过程，所以会导致绝对君权这样的后果。这是霍布斯的理论。

其实洛克和霍布斯的出发点是一样的，只不过最后的结果不太一样。洛克首先认为在原始状态下，在没有国家、政府、法律约束的情况下，人在自然状态里是依靠自然法生存的，人们之间的关系是温和的、祥和的，不是战争状态，不是霍布斯那种狼人对狼人的厮杀状态，而是一种和谐共处的状态。

在这种自然法的原则下，人们享有的是一种自然权利。比如，生命权与自由平等权，还有财产权。这些东西是一种与生俱来的权力，是天赋的人权。洛克尤其强调了财产权。

在对自然状态的描述上，可以看出洛克和霍布斯的不同，霍布斯强调人和人的敌对状态，基于这种敌对状态，要解决内部矛盾，就要订立社会契约，让第三者保障每个人的利益。洛克强调的是人与人之间其乐

融融的状态，自然的状态是和谐的，人们内部之间是和谐的。尽管如此，但也难免会遭遇外敌的入侵，当这些冲突发生之时，人们开始订立社会契约，把一部分权利让渡出来交给政府。这样，建立起来的国家一方面防止外部矛盾，一方面也可以更好地调和内部矛盾。

洛克在这里强调了人的财产权。财产权是通过劳动而获得的，在此基础上人们具有自己的意愿和行动的自由，也就是说，我种庄稼，只要我付出劳动了，种出的粮食是归自己所有的，我享有自己的劳动成果。如果他人来我的庄稼地窃取我的果实，那就是窃取了我的劳动成果，这就很麻烦，容易出现纠纷。那怎么办呢？订立一个契约，把这个裁决权让渡给第三方，国家和政府就可以很好地保证自己的财产。

所以，洛克认为自然状态的出发点是性本善，当然也难免会遇到外敌入侵，更难免会遇到财产权的纠纷，所以人们订立社会契约，很好地保障了自己的权利。

关于让渡出来的权利交给第三者的问题，也就是导致的结果问题，霍布斯认为把自己的所有权利让渡出来交给政府或国家，第三者是不参与到订立契约中的，所以可以为所欲为，人们处在一种任第三者摆布的状态。那么，当第三者——君主或者国家的权力达到一定阶段后，就可能会出现绝对君权，出现独裁者。

而洛克呢？他认为权利让渡出来交给政府，政府也是要参与到契约的制定中去，也是要受到约束的。而且人们只是让渡出自然权利的一部分，还有一些重要的自然权利比如生命权和财产权，并没有让渡出来。国家和政府的宗旨，是为了更好地保护人民的自然权利免受侵害。这是订立契约的出发点和宗旨，如果违背了这个原则，人们是有权推翻政府统治的。所以，洛克的社会契约论最终会导致社会的革命。政府是为人

民服务的政府，而不是专制机构。

我们回望历史就会发现，美国革命、法国大革命包括西方的很多资产阶级革命，都是以洛克的思想作为根基的。当政府的统治让人们不满了，那就得想办法革命了，推翻政府的统治。

以上就是洛克的社会契约论。洛克认为在原始自然状态下的人是处在一种温和的状态下的，按照自然法原则生存。但为了防止外部入侵产生的矛盾，也为了解决财产权的矛盾，人们订立契约，让渡出自己的部分权利给政府，政府也参与到订立契约中并受到约束，政府的宗旨就是为了保证人们的权利，一旦违背这一原则，人们便可以发起革命推翻政府的统治。

三权分立学说

洛克政治学说的第二个理论——三权分立学说，是针对霍布斯的集权思想提出来的。

洛克提出的三权是哪三权——立法权、行政权和外交权。这里没有司法权，后来到了孟德斯鸠那里，才把三权发展为了立法权、行政权和司法权。

“三权分立”的好处是使权力分散。想想看，如果一个政府既立法，又执法，又行使司法权，它自己既是规则制定者，又是规则的执行者，那会怎么样？为所欲为。

权力的过分强大会导致腐败。所以，“三权分立”让权力分散了，很好地防止了权力的绝对化，防止了集权主义。三个机构之间相互制衡，

从而达到一个良性的运转状态。可以说，三权分立的政治制度是相对比较完善的，有利于社会的稳定。

06
贝克莱：物是观念的集合



乔治·贝克莱（George　Berkeley，1685—1753年）。英国主观唯心主义哲学家，近代经验主义哲学的重要代表之一。他认为我们感知到的只是物质的性质，并不是物质的实体。

洛克的经验论是为了找到知识的基础，通过感觉经验的途径去探寻如何获得确定性的知识问题，而贝克莱不太一样。贝克莱当然也是一位经验论哲学家，但他的哲学更多的是为反对无神论，维护宗教的信仰。

贝克莱把洛克的经验论向前推进了一步。可以说洛克的经验论已经非常系统化了，但也暴露出一个问题：洛克保持唯物主义的基本立场，他承认在感觉经验之前有一个我们不能认识的物质实体存在，但这种逻

辑又跟经验论是相矛盾的，因为唯物主义在超经验的范围设定了一个客观实在，而经验论则认为所有的知识都只能从经验中来。

贝克莱认识到了这一点，他是怎么解决这个问题的呢？我们可先从他的哲学著作《人类知识原理》开始了解。

贝克莱是这么说的：一个事物之所以能够被感觉到，首先是因为它具有了可感的性质。作为我们的感觉对象的任何事物，它首先是可被感知的，只有具有了可感的性质，才能够被感知到。这种感觉在我们心中便形成了一种感觉观念。

我们梳理一下这里的三个关键词：事物、事物的可感性质、感觉观念。

事物，就是事物本身。一个苹果，一张桌子，这就是事物。

事物的可感性质，就是事物具有的被人们感觉到的性质，比如苹果是红色的、香甜的、圆形的，形状、色、香、味等就是事物的可感性质。

感觉观念，就是这些可感性质被感知到以后在你心中形成的一种观念。比如香蕉，具有一种让你在视觉上感知到黄色这个颜色的性质，于是当你看到香蕉时，视觉上的刺激会在你心中产生黄色的观念。

这样一来，事物、可感性质和感觉观念这三者就是同一的了，而且可感性质也是事物和感觉观念之间的一个桥梁。

接下来我们就要探讨事物、可感性质和感觉观念这三者之间的逻辑顺序问题，到底谁在先谁在后？

如果按照常识理解，你也许认为：首先有一个事物，从事物经由可感性质，最后得出感觉观念。以香蕉为例，首先要有一个香蕉，然后香蕉具有了形状、色、香、味等可感性质后，人再去感知它时才能得出这个观念——香蕉是黄色的、条形的等。这是一个正常的逻辑，也是一个常识性的逻辑。先承认一个物体是存在的，然后他的可感性质被感知后形成感觉观念。

但贝克莱不这么认为。

如果是遵照唯物主义的路线，那么这就和经验论的初衷相违背了。因为经验论的初衷是一切知识都来自感觉经验，感觉经验应该是在先的，是感觉经验形成的事物的观念，事物的知识是在后的。但唯物主义呢，就是在我们还没有对事物进行感知之前，就已经先肯定了一个不以我们的感知为转移的客观事物了。这个客观事物就先验地存在在那里了，也就是说知识已经先验地存在。无论你如何有经验，你都没有办法去改变这个客观存在的事物。这样一来，就产生矛盾了。

于是，贝克莱的经验论并没有遵照唯物主义的方式，他走了一条主观唯心主义的路线。他把事物、可感性质、感觉观念这三者的顺序颠倒过来了。他认为首先是感觉观念在先，可感性质仍然是中介，而后才是事物，这也可表述为：我们的感觉观念通过可感性质决定了事物。

我们仔细分析一下他的逻辑：

第一，一切事物作为我们的感觉对象都是可感物。因为如果不是可感物，那你就什么都感觉不到，一无所知了。比如，香蕉作为我们的感觉对象，它首先是一个可被感知的物体，如果它不可被感知，你也就看不到、摸不到它了。

第二，可感物都是由可感性质构成的。一个苹果正是由它的形状、色、香、味这些可感性质构成的。而可感性质又离不开我们的感觉，因为这些可感性质正是我们的感觉，是我们心中形成的对事物的观念。想想看，香蕉是黄色的、香甜的、软的，当我们在表达这些可感性质的时候，其实也是在表达我们的感觉。

于是这个逻辑就变成了：我们的感觉观念通过可感性质决定了事物，事物是感觉观念的一种结果。这是主观唯心主义的方式。最后就有了一个著名的结论：物是观念的集合。 一个事物，就是各种观念（关于这个事物的各种可感性质的观念）的集合。当我们得出“这个物体是一个香蕉”这个结论时，这是香蕉的各种可感性质的观念（黄色的、条形的、软的、香甜的）结合在一起的结果。

07
贝克莱：存在就是被感知

物是观念的集合，而观念离不开我们的心灵感受，因为观念只存在于我们心中，可感性质也正是通过我们心中的观念表达出来。我们在表达事物的可感性质时，其实也是在表达我们心中的观念。

于是，事物存不存在就取决于是否有如此多可感性质的观念集合在一起，而观念又是人心中的感受，是属于感知层面的。那么从“物是观念的集合”这个基本论点，就可得出一个结论——“存在就是被感知”。

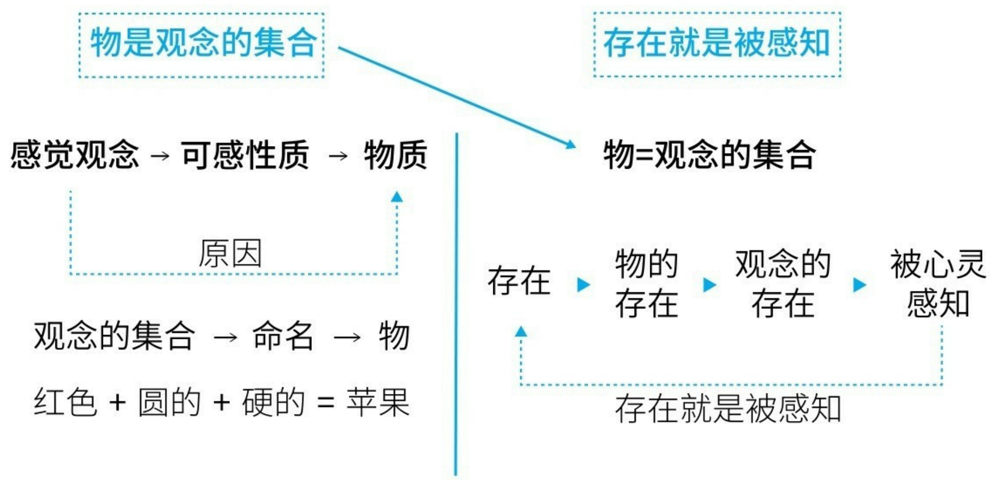
第一，我们要明确知识的对象。在经验论看来，知识的对象是观念，洛克和贝克莱都将此看成是一个理论前提。除了观念以外，不能直接认识观念以外的事物。知识或感觉的对象是观念，而不是事物。只不过洛克承认了在观念以外的事物是存在的，但人的认识只能认识到关于事物的观念，不能直接认识事物本身。而贝克莱则强调这个客观事物也是不存在的。

第二，我们要理解“存在”指的是什么。在贝克莱这里，存在并不是指物体的存在，而是指认识的对象——观念是存在的。前面说到，物是观念的集合，这是一个基础。我们说观念是存在的，而物又是观念的集合，最后还是说出了物是存在的。

第三，为什么说存在就是被感知。既然存在指的是观念的存在，而观念在什么地方呢？在心中。如果观念在心中，只有感知到它，这个观念才存在。比如，一朵玫瑰花的颜色、软硬、形状、气味等观念，是你心灵中的观念，是你感知到的这朵花的可感性质的观念。只有你心灵中

感知到了，才能说这些观念是存在的，之后将这些观念集合在一起，给它命名为玫瑰花。如果你心中没有感知到这些观念（颜色、软硬、形状、气味等），那么这个玫瑰花的观念就不可能存在了。

这就是对“存在就是被感知”的理解。



存在与感知

整个逻辑，我们再来仔细梳理一下。

首先，贝克莱是一个经验论者，经验论的一个共识是知识或感觉的对象是观念。于是，贝克莱提出了“物是观念的集合”这个观点，他把物体的结果归结为观念（各种可感性质的观念）的集合的结果。这在一定程度上，就已经否定了物体的独立实在性，因为决定物质的是各种观念，有了各种观念的集合才能决定这个物质。

在此基础上，贝克莱推导出了一个结论：存在就是被感知。

存在是物的存在，但物又是观念的集合，所以最后的存在就是观念的存在。只有心灵中被感知到，才能说明观念是存在的。

我们要说明玫瑰花是存在的，只有通过说明玫瑰花的这个观念是存在的。那么要说明玫瑰花这个观念存在，就需要通过玫瑰花的各种可感性质——颜色、软硬、形状、气味等的观念集合在一起。而这些观念如果存在，就说明它们被感知到了。

从“物是观念的集合”到“存在就是被感知”就是这样的一个逻辑。

我们在这里会发现一个问题，贝克莱在提出这两个观点的时候，实际上是取消了这些可感性质背后的那个实体。因为你要说存在，仅仅是观念的存在，只要说明观念是存在的即可，不必去考察观念以外的那个物体是什么。

所以当时贝克莱在提出这个观点后真的非常让人震惊。因为这确实是违背常识的，当时很多哲学家都指责他的荒谬。人们站在常识的立场都会认为感觉的对象应该是外物，即实实在在的事物。但贝克莱的经验论认为感觉的对象，或者说知识的对象是观念。只有能证明观念是存在的，这些观念被感知到了，这些观念又集合在一起，才形成物。

从“物是观念的集合”到“存在就是被感知”，贝克莱走的是一条主观唯心主义的路线。他认为不需要再承认一个客观的物质实体了，可以取消了可感性质背后的那个实体，因为物质就是一堆观念的集合。

08
贝克莱：物质怎么成了虚无

物质是虚无

我们知道，洛克的简单观念从感觉和反省而来，简单观念又分为第一性质的观念和第二性质的观念。第一性质的观念是客观层面的观念，是关于事物的广延，事物的长、宽、高等观念；第二性质的观念则是主观层面的观念，比如事物的色、香、味的观念。

我们仔细分析一下这个区分便会发现，洛克在说到第一性质的观念时，其实已经从客观上承认了客观物质，因为事物的长、宽、高都是不以人的意志为转移的客观存在。第二性质的观念便是人的主观意义上的感受。

贝克莱针对这一点进行了反驳。他不承认事物的客观存在，他认为第一性质的观念并不是客观性的而是主观性的观念。

贝克莱认为，这两个性质的观念根本无法分开。同一个物体，这两个性质肯定是同时存在的。比如一根香蕉，你能感知到一个只有形状的，但没有色、香、味的香蕉吗？显然不能。这两个性质是不可分割的。

第二性质（色、香、味）是主观性的，难道第一性质（物体的长、宽、高、形状）这些也能离开我们的感受吗？你能说你脱离了视觉的感受，还能得出香蕉的形状吗？你也许会说，我是个盲人我看不到，那你总要去触摸吧，你的触觉感知到的香蕉的形状，同样是一种主观感受。

所以，洛克对观念的主客观进行的区分，到贝克莱这里都成主观性的了，这样一来他就完全取消了事物的客观性质，不再需要客观的物质实体。事物的一切性质，都是主观感知的结果。没有了感觉，你就得不出事物的色、香、味是什么，也得不出事物的形状、长、宽、高等结论了。因此没有物质实体，只有观念。

在洛克那里，物质实体是不能直接被认识到的。虽然是不能被认识的，但洛克仍然承认了有这么一个东西，尽管他自己也说不明白这个物质实体到底是什么，但是他承认了所有的简单观念必须得有一个附着物、一个物质实体。这也是人们普遍存在的一种想法。

但贝克莱这时候就提出，为什么要把物质的所有特点都附着在一个实体上面呢？

洛克认为观念来源是感觉和反省，但贝克莱认为通过反省，通过心灵层面的活动获得的经验、观念，并不需要物质实体。

这是其一，还有一点，贝克莱抓住洛克的弱点——既然洛克你连这个物质实体到底是什么都搞不明白，凭什么说它是存在的呢？一方面你承认物质实体无法被直接认识到，一方面你又不得不说它是存在的，那岂不是自己打自己脸吗？

所以在贝克莱这里，物质实体根本就不存在，物质不能作为物质属性的附着物，物质实体实际上等于“无”。

这就是贝克莱的“物质是虚无”的观点。

观念的来源问题

既然不承认物质实体了，那么观念从何而来？

大多数人可能会认为，物质实体才是观念产生的原因，观念是对物质实体的一种反映。这也是唯物主义的逻辑。

但贝克莱不这样认为，他认为物质实体不是构成各种观念的原因。

前面在洛克那里讲到双重经验说（观念的来源是感觉和反省），感觉是对外在事物的感觉，反省是心灵的自身的反省活动。贝克莱认为，观念的来源不需要两个，一个足矣，那就是心灵。既然心灵能通过反省得到观念，为什么还要设立一个外在的客观事物当作观念的来源呢？这里已经说出了贝克莱认为的产生观念的原因是心灵，这是其一。其二是如果承认物质实体是观念的来源，我们就得问，这个物质本身是不是可感觉的？如果它本身是可感的，那它就是离不开我们的感觉的，还是观念本身，而不是物质实体，因为实体是独立存在的一个东西，如果这个物质实体可感，那它必然就跟我们的可感观念相联系，并不是独立存在的。如果它不可感，它如何成为我们可感性质的来源呢？

我们通过这一系列的论证得出一个结论：物质实体是不存在的。贝克莱根本不需要承认物质实体。

我们再来总体梳理一下：

第一，洛克区分了简单观念中第一性质和第二性质的观念，贝克莱认为这两个性质是不可分割的，且都是通过人的主观感受形成的观念，都是主观性的。因此，不承认物质的客观性。

第二，在洛克那里，观念的背后得有一个附着物，得有一个物质实体。但贝克莱认为，既然这个物质实体根本没法被认识，那为什么还要

说它存在呢？所以这个物质实体是虚无的、不存在的。

第三，便是关于观念的来源问题。洛克认为观念的来源是双重经验，而贝克莱强调只有一个来源就够了，那就是心灵。贝克莱认为如果观念的来源是物质实体，那么物质实体本身是否可感？如果可感，这个物质实体就不具有独立实在性，它是跟我们的感觉观念相关联的；如果物质实体不可感，那一个不可感的东西怎么能成为观念的来源呢？

这就是贝克莱对物质实体的批判和否定，他坚持认为物质实体根本不存在。

可以看出，贝克莱虽然否定了物质实体，但他保留了精神实体的存在。这是因为他强调观念，观念是离不开我们的心灵的。他和洛克一样都承认精神实体的存在，这个精神实体是不能直接被感知到的，它们只是作为各种观念的一个载体，或者是说各种观念依附的那个实体。

09
贝克莱：肯定精神实体——心灵

贝克莱的“物是观念的集合”和“存在就是被感知”的理论都是反对物质实体，因为他走的是一条主观唯心主义的路线，他强调的物不过是一堆观念的集合罢了。他认为一堆观念集合在一起，再给它命个名，这就是物了。当然，需要强调一点，贝克莱不否定物，只是否定物质实体。

之前在亚里士多德那里说到过实体的概念，实体是既不述说一个主体，也不依存于一个主体的东西。也就是说，实体是独立存在的。贝克莱否定的是这么一个独立存在的物质实体，但他并没有否定物，因为物是观念的集合。贝克莱不否定这些观念的集合，他否定的是这些观念集合背后的那个独立存在的实体。

在这里，我们对观念做一个分析。如果说物是观念的集合，即观念是物的原因，那么观念从何而来、观念的原因是什么？这个就是精神实体的问题。

如果按照往常的理解，物质是观念的原因，观念是物质的一种反映罢了。比如在洛克那里，便是把物质当作观念背后的那个承载物，无论是物质层面还是精神层面，背后都有一个承载这些观念的实体。这是洛克不得不承认的。

但贝克莱这里就颠倒过来了，观念是物质的原因，而观念的原因又是什么呢？总得有一个什么东西产生观念吧。

贝克莱认为，不能像过去认为的那样把物质实体这个承载物当作观念的原因，而应该把心灵当作观念的原因。

关于观念的来源，洛克认为观念的来源是两个——感觉和反省，一个是外在的来源，一个是内在的来源。贝克莱认为观念的来源只有一个，那就是心灵。这也正解释了观念的原因问题，是什么产生了感觉观念呢？正是我们的心灵啊，这个心灵你可以说是我们的灵魂或者精神，总之感觉观念就是来自这里。而承载着这些感觉观念的背后的那个实体，便是精神实体。

当我们感知到一个观念的时候，自然而然地就已经承认了“我”的存在，这个承载着各种观念的精神实体“我”就是心灵。这是通过一种直觉而来的，不需要通过论证、推理得出。所谓直觉，说得通俗一点，就是一种直接的感受，不需要理由。当你产生“香蕉是黄色的”这么一个观念时，你就已经直觉地承认在观念背后的“我”这个精神实体的存在了。谁会产生“香蕉是黄色的”这个观念呢？当然是你自己了，这就是一种直觉性的体验，而这个观念正是从你的心灵而来的。你要说明香蕉这个物体存在，只有心灵层面有了关于这个香蕉的观念，并且被感知到时，这个香蕉才存在。这样下来，这一套逻辑就全部打通了。

贝克莱的出发点便是认为心灵是感觉观念的来源，心灵或精神的实体才是感觉观念的原因，而感觉观念是物的原因。

于是这几个词的顺序应该是：心灵精神实体—感觉观念—物质。贝克莱认为最后决定物质的，是心灵中的观念。他否定了物质实体的独立存在，但不否定物，因为物是观念的集合，只要说到物就一定是和观念相联系，这便是一种主观唯心主义的理论。同时他也认为，确定知识只需通过心灵而来的感觉经验（而非逻辑推理和论证）实现。所以，他的理论是主观唯心主义的经验论。

10
贝克莱：肯定精神实体——上帝

“存在就是被感知”这个观点，会导致一个严重的后果，就是唯我论。什么是唯我论？用一个不太恰当的比喻，就是任性。我感知到的东西才是存在的，我没有感知到的东西那就不存在。物体存不存在，我说了算。

那么，这个世界就变为“我说是什么就是什么”，这就违背了常识。比如，一棵树是否存在取决于是否被我感知到，如果我没有感知到，这棵树就不存在吗？显然这不符合常理。

这个时候该怎么办呢？贝克莱搬出了上帝这个精神实体。

之前我们也说了贝克莱是承认精神实体的，而上帝是精神实体，因为在信仰范围内上帝肯定是精神层面的存在，这是毋庸置疑的。所以他搬出上帝来解决他遇到的问题，即主观唯心主义和唯我论与常识之间的矛盾。

前面讲中世纪时说到过上帝，当时基督教信仰根植于人们心中，人们都信仰上帝，大家都认为是有这么一个神存在的，把上帝当作精神实体。在笛卡尔那里我们也说到了上帝，“我思故我在”陷入了一个“我”的境地，怎样跳出来？唯有借助上帝。在贝克莱这里也是一样，当他的理论和常识发生冲突时，他搬出上帝。

贝克莱认为，“存在就是被感知”的理论，并不是说事物一定只被我一个人感知到才能算作是存在的，而是说事物只要被你、我、他任何人感知到，就是存在的，或者就算所有人都没有感知到，还有一个东西

——上帝——感知到，那么物体就是存在的。

贝克莱把上帝搬出来，充当这个被感知的主体。只要上帝感知到，那么事物就是存在的。在基督教信仰的大背景下，上帝是一个绝对存在，你都说上帝感知到了，谁还能不信呢？贝克莱从上帝那里找到一种确定性，从上帝感知的角度保证世界万物的客观实在性。不过从另一方面来讲，贝克莱是一个主教，他把上帝搬出来论证自己的思想，也是为了维护他的宗教信仰。

但贝克莱的经验论和洛克一样，也有不彻底性。他承认了精神实体的存在，而精神实体隐含着一种神秘色彩和推理色彩。感觉经验来自心灵的直觉，但这个直觉是一种神秘性的体现。再说到上帝，上帝本身是不能直接被感觉到的，同时也不是心灵中的直觉的结果，而是推理的结果。如何证明上帝存在？我们在基督教哲学的篇章中提到，通过推理论证。贝克莱既然是信仰上帝的，他就已经承认了这种论证方式，从有限推导到无限，最后推导出上帝了。

贝克莱肯定精神实体，而精神实体又是带有神秘的直觉色彩的，同时也带有推理色彩，这里就存在矛盾了。从这个意义上来说，贝克莱的经验论哲学有些不太彻底。

关于贝克莱的哲学，我们把握住三点：

第一，从“物是观念的集合”到“存在就是被感知”，贝克莱强调的是观念决定物的一种逻辑，这也是主观唯心主义的主张。

第二，对物质实体的否定。他承认物，但否定物质实体。

第三，对精神实体的肯定，即对心灵这个精神实体的肯定，对上帝

这个精神实体的肯定。与此同时，这也是他顺应宗教信仰之理的一种体现。

这就是贝克莱的经验论的基本脉络，同时他的经验论也有不彻底的地方，就是在精神实体层面其实隐含着一种直觉的神秘和推理的成分。

可以说，洛克和贝克莱都是不彻底的经验论者，而接下来我们要讲到的哲学家——休谟，就是一位彻彻底底的经验论者。他把经验论的原则贯彻到底，不存在任何的妥协。

11
休谟：知觉是什么



大卫·休谟（David Hume，1711—1776年）。苏格兰不可知论哲学家、经济学家、历史学家，被视为苏格兰启蒙运动以及西方哲学历史中最重要的人物之一，代表作有《人性论》《英格兰史》。

休谟1711年出生于爱丁堡，早年受过良好的教育。他在很年轻时就写出了那本著名的著作《人性论》，但当时出版后并没有引起反响，以至于他后来在自传中写到“这本书在印刷机上就已经死掉了”。但休谟并没有灰心，他的性格比较乐观、豁达，所以经历这样的打击，他其实不太在意。

后来在意大利的一个图书馆当馆长期间，休谟把《人性论》的几部

分内容分别抽离出来，用通俗的语言又写了一遍，就是《人类理解研究》，这本书出版后引起了轰动，休谟也因此一炮而红。《人类理解研究》讲的便是他的认识论的问题。

知觉

休谟认为，知觉就是经验的对象。

在洛克和贝克莱那里，经验的对象是观念。只不过在休谟这里，将其换了一种说法，叫知觉。这个知觉，其实就是呈现在心灵中的任何东西，比如对圆形、正方形、三角形的概念，或者一种开心喜悦的情绪，等等。

知觉有两个类型：一个叫印象，一个叫观念。

印象

印象就是第一次出现于我们心中的一切感觉、情感和情绪。它具体又分为两类：感觉印象和反省印象。

感觉印象，就是当下的最直接的感受，无论是对物还是对自己的各种心理活动。比如，我们看到的、听到的，关于事物色、香、味的感觉，还有关于情绪的感觉，如快乐和痛苦等。

反省印象是建立在感觉印象的基础上，从感觉印象得出的各种情感、态度的印象。比如，“快乐和痛苦”属于感觉印象，基于此得出的“热爱和仇恨”就属于反省印象了。因为对一个事情的热爱或者对一个人的仇恨，这不是你第一次当下的体会，而是在你高兴或痛苦的感觉印

象基础上，得出的一个结论。所以诸如热爱、仇恨、骄傲、嫉妒或者大方、希望、恐惧等这些印象，都属于反省印象。

无论是感觉印象还是反省印象，这两者都属于印象，是人们强烈生动的知觉。

观念

知觉的另一个类型就是观念。观念是对我们的感觉、情感和情绪在思维和推理中较为微弱模糊的意象。也就是说，当我们反省一个不在场的对象时，出现于我们心灵中的东西就是观念，观念是对印象的忠实摹写。

这怎么理解呢？印象是当下的一种直接的感觉，比如你看到一个西瓜，西瓜是绿皮的、圆的、硬的，这是你当下的感觉，你形成了关于这个西瓜的感觉印象。这时，这个印象在心中留下了一个复本。当这个西瓜消失后，你眼前没有西瓜了，留下来的复本就起作用了，这个复本就是你曾经看到的那个西瓜的印象，你回忆的过程就是一个思维的过程，你头脑中那个复本又回来了，就形成了一个西瓜的观念。

前面提到的“不在场”，就是不在当下，当西瓜不在你眼前时，这个曾经的西瓜印象的复本，留在你心中的东西，就是观念。

印象和观念相比，有什么区别呢？就是生动程度的差别。当一个实实在在的西瓜出现在你眼前的时候，你产生的感觉印象是非常强烈和生动的，这个印象是很刺激的；但当西瓜不在你眼前时，你要回想起西瓜是什么样，就需要一定的思维能力去回忆，这个时候的知觉就有些不太强烈和生动了，因为你只能回忆个大概印象，心中留下那个复本就是关

于西瓜的观念。

大家都应该听过演唱会吧，在演唱会现场，你感受到的是一种震撼，无论是歌星的现场演唱还是粉丝们的呐喊，都能让你感受到一种刺激。但当演唱会结束你回家睡了一觉后，再回忆起昨晚的那场演唱会时，你有什么感觉？你心中一定还能回忆起那种激动的感觉，但和现场的那种激动相比，肯定不如现场那么刺激了。总结一下，现场听演唱会让你产生的是感觉印象，但事后回忆当时的场景，你心中留下的就是观念。

通过这两个例子，应该可以理解印象和观念的差别了。说白了，就是知觉在心灵中的强烈程度的差别。一个是当下的、直接的，一个是间接的。但要明确，两者都是知觉，印象和观念都是同一个东西，都是经验的对象。

但是，既然一切知识的来源是感觉印象，那么感觉印象又是从何而来呢？

如果我们按照常识去理解，这个感觉印象当然是从外物而来，就像我们之前在洛克那里讲到的，外物的刺激形成了感觉经验，或者说内心反省形成了反省经验。但休谟并不同意这种观点，休谟认为这是经验范围外的部分，这个来源是一个不能回答的问题，是不可知的。

那么，这究竟是怎么回事呢？

12
休谟：物质、精神和上帝都是不可知的

休谟对经验范围外的实体所持的态度是不可知。

我们先抛开这个不可知的态度，大家先按照常识去理解，感觉印象从哪儿来？比如我们看到一棵树，这个印象从何而来？你会说，当然是从这棵树而来了，因为看到了实实在在的树。从常识来说这是没有问题的，但休谟不这么认为。

对物质实体不可知

我们先回忆一下贝克莱的“物是观念的集合”观点。物质是什么，物质是一堆观念的集合，只要说到物质，就要跟观念相联系。存在就是被感知，物的存在就取决于这些观念的集合被感知到了。在贝克莱这里，他否定物质实体，也就是在观念以外，在经验以外的范围是不存在一个独立于观念外的物质实体的。

休谟其实是继承了贝克莱的这个基本观点的，他认为经验的对象是知觉，这个知觉其实也就是观念，我们对物的感觉也仅仅是关于物的可感性质的观念，而不是关于这个独立存在的物质实体的感觉经验。

休谟和贝克莱的不同在什么地方呢？贝克莱否定了物质实体，明确表示物质实体不存在。休谟并没有像贝克莱那样断然否定物质实体，而是对物质实体存不存在持“不可知”的态度——不知道存在不存在，不去下那个判断，既不承认物质实体存在，也不肯定其不存在。因为物质实体并没有被感知到的经验，对于没有经验到的东西，你不能断然下判

断，只能对它一无所知。

这就是休谟非常高明的地方，因为他把话说圆了。当没有经验到一个物质实体时，贝克莱就下判断说——物质实体是不存在的。但为什么仅仅是你没有经验到的东西，就可以得出其不存在的结论呢？休谟这里就来圆场了，他认为没有经验到的东西，我们不能武断地下判断其是否存在，只能说不知道，不可知。

比如，到底有没有外星人呢？你看到过外星人吗？没有。既然没有感知到外星人，你能说它不存在吗？不能，只能说我们对有没有外星人这件事是不知道的。也许在将来的某一天，外星人真的出现了呢。

这就是对没有感知到、经验到的事物，持一种不可知的态度。

对精神实体和上帝不可知

在洛克那里，既承认物质实体，也承认精神实体。在贝克莱那里，否定了物质实体，保留了精神实体。而到了休谟这里，他对物质实体持怀疑态度——不可知，同样对精神实体也持怀疑态度——不可知。

当我们感受到一系列观念的时候，这个观念的背后，有一个承载体“我”，这个“我”就是精神实体，是我们的心灵。因为当我们产生一个观念的时候，不自觉地就有一个主体来承载这些观念。谁来承载呢？当然是“我”这个心灵的主体来承载了。这是之前的逻辑，洛克和贝克莱其实都是这么认为的。

而休谟就提出了不同的意见。他认为，这个精神实体，我们都经验过吗？你经验到了一个叫心灵的东西吗？或者说你经验到了你的灵魂

吗？你只是经验到了一个个具体的感觉和一个个具体的情绪而已，比如，“天空是蓝色的”这个感觉印象，你是经验到的，“高兴或悲伤”这样的情绪，你也是能经验到的。那么离开具体的感觉和情绪时，你的这个“心灵”或者“灵魂”还存在吗？比如人去世了以后，心灵或灵魂还能独立存在吗？显然不能。

那么，这个感觉背后的承载物，这个“我”或者说这个“心灵”是什么呢？休谟认为，这其实是一系列心理活动的集合罢了，是常识让我们认为在一系列心理活动背后要有这么一个承担者，有这么一个精神的实体。说白了，这只是人主观虚构出来的结果。

“心灵”或者“我”只是一个逻辑主体，而不是一个精神的实在主体。逻辑主体就是我们在表达、说话时需要的一个主体，比如我们表达“苹果是红色的”这个观点时，是谁在表达这个感受呢？得有一个主体“我”，逻辑上必须假设这么一个东西，这个表达才能成立。这个“我”成了“苹果是红色的”这个观点成立的逻辑根据。而实体就是有一个实实在在的独立出来的“我”，独立出来的“心灵”实体。

休谟对这个精神实体也是持怀疑态度的。他认为不能真切地经验到这个精神实体，所以不能说这个精神实体存在，也不能说这个精神实体不存在，只能说对它不可知。

还有一个实体就是上帝。其实上帝也应该算在精神实体内。休谟认为，上帝这个概念是我们根据有限的观念推导出来的一个无限的概念。那么上帝也不是我们真切地经验到的，所以上帝也不能说存在或不存在，只能说不可知。

由此看来，休谟对实体（物质实体、精神实体、上帝）持不可知的

怀疑态度。

这就是从经验范围外的部分去探讨休谟的怀疑论和不可知论。这也是彻底的经验论的一个体现，因为前面的洛克和贝克莱，多少都有些妥协的地方，或者是承认了物质实体，或者是承认了精神实体，总之是承认了一个独立于经验范围外的实体。

但休谟不同，他绝不妥协，对没有经验到的部分都存疑，不去说是否存在，而是持不可知的态度。剩下的是，就只有经验范围内的东西——由印象和观念构成的知觉。这就是休谟经验论的彻底性的体现。

但我们也要知道，休谟的怀疑论是温和的怀疑论，因为他只怀疑经验范围外的那部分领域，对经验范围内的领域，是能说清楚的，所以休谟是温和的怀疑。而彻底的怀疑论就是对一切——无论是经验范围内还是范围外——都持怀疑态度。

总体来说，休谟的怀疑论和不可知论在哲学史上影响很大。康德说，“自从有形而上学以来，对于这一科学的命运来说，它所遭受的没有什么能比休谟所给予的打击更为致命”。这指的就是休谟的不可知论对形而上学的影响。

自柏拉图以来的传统形而上学探讨的是什么？就是经验领域以外的那部分内容，那个“道”的东西。而休谟一下子对这部分内容持不可知的态度了，所以康德才会说这是一种对形而上学的打击。

与此同时，康德也深受休谟的不可知论的启发，走上了一条批判哲学之路。

13
休谟：任何事物都有原因吗

休谟的另一个伟大的理论贡献是因果关系的理论——对传统的因果关系的怀疑。当然这个理论很多人认为是个败笔，但我们可以学习一种不一样的思维方式，这便是对我们的启发。

休谟的因果关系的理论，我们可从几个方面去讲解：第一，传统意义上的因果关系是什么；第二，休谟对传统的因果关系的怀疑是怎样的，他从哪些方面对传统的思想进行颠覆；第三，休谟提出的因果关系的原理及其及对后世哲学的影响。

传统的因果关系

原因和结果构成的因果关系，是生活中最为常见的一种关系，一件事情的结果总是有原因的，不同的原因会导致不同的结果。举个例子：太阳照射大地，大地变暖。这里面就蕴含着一个因果关系了，太阳光的照射是原因，大地变暖是结果。

这样的因果关系是传统的符合论的体现。符合论，通俗理解就是一切思想都是对客观世界的反映，主观符合客观。太阳光是客观现象，大地变暖也是客观现象，所以太阳光照射大地导致了大地变暖，这是一个客观的因果联系。这个因果联系的观念是我们头脑中的观念，之所以能够产生观念，就是因为先有了客观的现象，我们头脑中才能产生这个因果关系的观念。而这样的因果关系是具有一种客观性的，所谓客观性就是不以主观意识为转移，不管你主观怎么认为，客观现象就实实在在地

存在在那里。这是传统因果关系具有的客观性。

同时，传统的因果关系也具有必然性。必然性很好理解，比如，第1天气温升高冰雪融化，第2天气温升高冰雪融化，第100天无依然如此，只要气温不断升高，冰雪必然融化。这就是必然性，不可能出现气温不断升高后，冰雪仍然不融化的结果。

所以，传统的因果关系有两个特点：一个是客观性，一个是必然性。大家头脑中一定是非常认可这样的因果观的，传统的符合论也一直是我们的逻辑思维习惯。

但休谟这个时候就不同意了。他对传统的因果关系提出了质疑，并提出了自己的颠覆性的思想。

对因果关系认识的颠覆

休谟对“任何事物都有原因”这个公理提出了质疑。大家一定会认为，任何事物肯定是有原因的，有些事情我们能探究其原因，有些我们无法探究，但至少承认这是有原因的。

但休谟就质疑了，这个“任何事物都有原因”的根据是什么？这条原则是从哪里来的？为什么一定要肯定任何事物都是有原因的呢？有没有一些事物是没有原因的呢？

要得出这个原则，无非是从这么几个途径：一个是从经验而来，一个是从唯理论的演绎而来，第三个就是天赋的方式。

从经验而来，就是从经验判断的事物得出“任何事情都有原因”这个公理。但是我们知道，你还没有去体验世界的时候，怎么去归纳出这个

原则呢？而且就算你开始经验事物了，但你的经验是有限的，你不可能把所有事情都经验到吧，从有限的经验中怎么能归纳出一个具有普遍必然性的结论呢？这是休谟提出的质疑。

第二个是从唯理论的演绎来的。唯理论强调因果关系，但是“任何事物都有原因”这是从哪里演绎来的？没办法演绎了，这已经是最大的一个命题了。除非最后把它归诸上帝，上帝认为任何事物都是有原因的，但如果涉及上帝，这就是信仰层面的维度了，就没有任何意义了。所以，这条原则也不是从理性演绎而来的。

还有第三种可能，那就是从天赋观念而来。但休谟是经验论者，所有的观念都超不出经验，所以，“任何事物都有原因”也不可能从天赋而来。

在休谟看来，“任何事情都有原因”这条原则本身就是站不住脚的，无论是从经验论、唯理论来说，还是从天赋观念来说，好像都不能完全说通。但为什么还有因果关系的存在呢？

休谟认为，这更多的是来自一种经验，但是一种不完全的经验的结果，是一种错误的经验的结果。

正确的经验是什么？就是实实在在的经验到的东西，是客观性和必然性的统一。而错误的经验呢？就是没有遵循客观性和必然性。这里需要强调的是，没有遵循客观性和必然性所指的是把原因和结果联系起来的那个过程，而非原因和结果这两个现象本身。

这句话我们仔细理解一下，原因和结果各自作为两种现象，是客观的和必然的。比如，“太阳发光”和“大地变暖”这两种现象是客观的现象，但把这两种现象联系起来，使其成为一种关联——因果关系

——“太阳发光”成为“大地变暖”的一种原因，这个过程就不是客观性和必然性的了。

说到这里，其实就已经不知不觉地涉及第二点内容——休谟对传统因果关系的客观性和必然性的颠覆。

14
休谟：因果关系真的靠谱吗

休谟认为，因果联系的过程既不具有客观性，也不具有必然性。

对因果联系客观性的否定

我们先来说说对因果联系客观性的否定。以“太阳光照射，大地变暖”为例，按照经验论的原则，我们能得出：经验到“太阳光照射”这是一个事件A，经验到“大地变暖”，这是一个事件B。在经验的范围内，我们就只能经验到“太阳光照射”和“大地变暖”，这是两个独立的经验事件。但你有哪个器官经验到了是“太阳光照射”使得“大地变暖”这个过程呢？并没有啊。

你只能经验到两个先后发生的事件：“太阳光照射”和“大地变暖”。你无法经验到“太阳光照射”是“大地变暖”的原因，“大地变暖”是“太阳光照射”后的结果。

所以并没有强有力的证据说明，这两个事件一定是具有因果关系的。因为经验论的原则是你没有经验到的就不算数。

但为什么人们会认为这两个先后发生的事情，是存在因果关系的呢？休谟认为，这是人习惯性的一种联想使两个客观发生的事情产生一种主观性的关联。

习惯，在这个过程中起到了非常大的作用。人们总是看到这两个事件——A在先B在后，只要出现A就一定会出现B。那么久而久之，人们

形成了一种习惯的联想，自然而然就把A当作B的原因，B当作A的结果了。

所以，休谟认为因果关系并不是客观性的，而是人主观性的一种联想，并把这种联想当作事物本身具有的客观联系。实际上，事物本身是否具有这样的联系呢？根本没有，这可能只是人主观地认为两者是有联系的而已。

对因果关系必然性的颠覆

前面说到，传统的因果联系是必然存在的。A是B的原因，A必然导致B。但休谟不这么认为。

第1天，你看到太阳光照射大地，然后大地变暖，第2天、第3天一直到第100天都看到太阳光照射大地，然后大地变暖。我们总是看到太阳光照射和大地变暖这两种现象相随，但是你能保证你第101天看到的还是同样的结果吗？能保证第101天时，太阳照射大地后，大地就一定变暖吗？并不能完全保证。

所以人们认为的传统意义上的因果关系，其实并不是必然的关系，而只是一种或然的关系。所谓或然的关系，就是一种相对的关系，在这100次经验范围内是这种因果关系，但第101次就未必了。

休谟正是在遵循了经验论的基础上，对因果关系的必然性进行了质疑，因为经验到的才算数。N次都经验了同样的结果，不代表N+1次还能得出同样的结论。所以，传统因果关系并不是必然性的，而只是事物先后汇合的一种现象。也就是事物A总是在先，B总是在后，出现了A就出现了B，这是A和B两种现象的一种恒常汇合，并不是必然的联系。

休谟颠覆了传统因果关系的客观性和必然性，同时，也提出了自己对因果关系的主张：因果关系是人们主观性联想的结果，事物之间的联系不是必然性的结果，而只是事物现象先后恒常汇合的一种现象罢了。与此同时，休谟也认为因果关系并不是任意和偶然的，而是遵循习惯的原则，但习惯本身就是人主观性的一种体现。

由此看来，休谟的因果关系的理论是对传统的符合论的一种颠覆。之前已经说到，传统符合论是主观要符合客观。但休谟颠倒过来了，他认为客观世界的规则是主观建构的结果。

我们可通过两句话来加深理解：一句是“在自然界中寻找规则”，另一句是“向自然界颁布法则”。

“在自然界中寻找规则”，就是传统的符合论。自然界本身是有规则、有因果联系的，人只是在探究世界的过程中发现了这些原理，从而形成了一套知识。

“向自然界颁布法则”也可理解为，自然界的规则只是人们认识世界的过程中加之在自然界上的。就像休谟提出的因果关系理论，他认为世界上本来不存在因果关系，只是存在两种先后发生的现象，人把这两种现象联系在一起，规定其为一种因果关系。

既然休谟否定了因果关系的客观性和必然性，那岂不是会对自然科学的根基产生影响吗？我们知道因果联系是自然科学研究的一个最基本的法则，比如，天空中为什么会下雨？那是因为冷暖空气的交汇，这不就是因果关系吗？这么说来，休谟岂不是连科学研究的法则也否定了？其实，并没有。

休谟否定的是因果关系的客观性和必然性，但他并不否定因果关

系。因为因果关系是人习惯的结果，是人主观性联想的结果。所以，自然科学的研究，也是遵循因果律的，只不过这也是主观联想的结果罢了。习惯，同样也成了科学研究的指南。

科学研究要遵循的是因果关系，但并不去探究这个因果关系的原则到底是习惯使然还是客观存在。所以，即使因果关系是主观性的一种思维准则，科学的研究只要遵循这个因果律就好，只要能通过结果找到原因就好，即便这个过程是人把客观现象主观性地联系起来的。所以，这就又回到了我们上面说的“为自然界颁布法则”这个层面了。

总体来说，休谟从两个方面对传统因果关系的观念进行了颠覆：一个是从大的公理性准则质疑为什么“所有事物一定要有原因”；另一个是否定了传统因果关系的客观性和必然性，他认为因果关系只不过是人习惯性的联想结果而已。

可以说，休谟对传统的符合论进行了颠覆，他提出了一种全新的思维方式，同时对后世哲学产生重要影响。比如休谟对康德哲学的影响，“人为自然界立法”就是康德认识论所进行的“哥白尼式的革命”。

确实，休谟的因果关系论是具有颠覆性的，因为他跟我们固有的思维不太一样。所以大家接受起来有一些困难，但这也正是我们学习哲学的收获，它打破我们固有的思维，去发现关于这个世界的一种新的思考方式。至于你是否接受，这要看个人的判断了。

可以说，休谟对因果关系有这样的论点是由于他的出发点——彻底的经验论。那么，他如此彻底地贯彻经验论，会不会出现什么问题呢？

15
经验论走向死胡同

休谟是一个彻底的经验论者，他提出的“知觉论”能很好地解释经验范围内的内容，但对经验范围外的部分他持有的是怀疑的态度，对三种实体持有的都是不可知的态度。

如此看来，休谟彻彻底底地贯彻了经验论，这个彻底性就在于决不妥协。休谟不像洛克和贝克莱那样，承认经验范围外还有实体存在，他是持不可知态度的。那么，休谟如此彻底地贯彻经验论，经验论岂不是走向一个完美的境界了？

但其实并没有，这个时候经验论反而走向了一个死胡同。休谟是挖了个坑，然后自己跳进去把自己埋了。

这究竟是怎么回事？我们不妨先从对知识的分类开始讲起。

观念关系的知识和事实的知识

休谟把知识分为两类——观念关系的知识和事实的知识。

观念关系的知识是什么？就是观念和观念之间的关系形成的知识，比如我们知道的逻辑学、数学和几何学的知识。这一类知识就是在两个以上的观念中进行逻辑推演而来的知识。在欧几里得几何学中，“三角形的内角和是180度”这样的知识就是观念关系的知识。“三角形”是一个观念，“内角和是180度”是一个观念，这两个观念是一种必然的逻辑关系：只要是三角形，那它的内角和必然是180度。

休谟虽然是经验论者，但他并不否定逻辑学、几何学这样的学科知识。但这一类知识又不是严格意义上的知识，因为这些知识虽然有普遍必然性，但并没有经验内容，只是一种纯粹的形式而已。这一类知识是必然知识。

第二类知识就是事实的知识。比如，“太阳照射大地，大地变暖”这是一个事实的知识，因为这是人能经验到的。这一类知识包括了自然科学的知识，也包括我们前面说到的因果关系，因为因果关系是在经验范围内的人主观的一种联想。这一类知识最大的特点就是有经验内容，每一个知识都是能经验到的，但最大的问题是并不具有彻底的普遍必然性，所以这是一种或然知识。

在休谟看来，这两类知识是泾渭分明的，第一类知识是通过逻辑的演绎而来的知识，这就是唯理论的套路，即通过推理，A推导出B，B再推导出C，然后形成一个知识的系统。这也就是莱布尼茨-沃尔夫体系的那套东西。

第二类知识才是真正意义上的知识。自然科学的知识，即经验世界范围内通过归纳总结而来的知识，这就是经验论的套路，也是休谟提倡的。

经验论走向死胡同

到这里，我们就逐渐找到经验论的问题了。

这里先明确一点，经验论和唯理论都是认识论，认识论最大的目标是探寻人是如何认识知识的，知识是何以成为可能的。真理性的知识就是既具有普遍必然性，又具有经验的新内容的这一类知识。可以说，经

验论和唯理论最终的目标都是为了寻找这类知识。但实际情况是什么呢？

休谟遵循严格意义上的经验论——除了经验领域外，他对一切都不妥协（对推理的东西不妥协，对经验范围外的实体也不妥协），于是得出的知识就是关于事实的知识——只具有经验内容，但并不具有普遍必然性。因为第N次看到太阳东升西落，不代表第N+1次还能看到太阳东升西落。这就违背了认识论的最高目标了，违背了要寻找普遍必然性知识的准则了。

休谟彻底贯彻经验论，初衷是好的，但最后恰恰违背了自己的初衷，走向了一个死胡同，就好比他给自己挖了个坑把自己埋了。

而唯理论的道理也是一样的。唯理论坚持演绎的原则，到最后，就只剩下逻辑的演绎体系了，只剩下形式的部分了，虽然是具有普遍必然性的，但缺少新内容，缺少经验的成分，所以莱布尼茨-沃尔夫体系也走向了一个死胡同。这违背了认识论的终极目标，也违背了知识论的最高准则——追求既有普遍必然性，又有新内容的知识。

我们回过头来看看知识的分类问题。第一类观念关系的知识，就是唯理论的这一套知识，只有知识的形式，有普遍必然性，但缺少新内容；第二类知识是事实的知识，就是经验论的这一套知识，有经验的内容，但缺少普遍必然性。

到这里，经验论和唯理论都走向了一个死胡同，走不下去了，之后怎么办呢？有没有一种知识是完美的，既具有普遍必然性，又具有经验内容呢？

康德，很好地解答了这个问题。他把经验论和唯理论的问题综合起

来，提出了“先天综合判断”，这一类知识既有普遍必然性，又有经验内容。

小结：经验论哲学

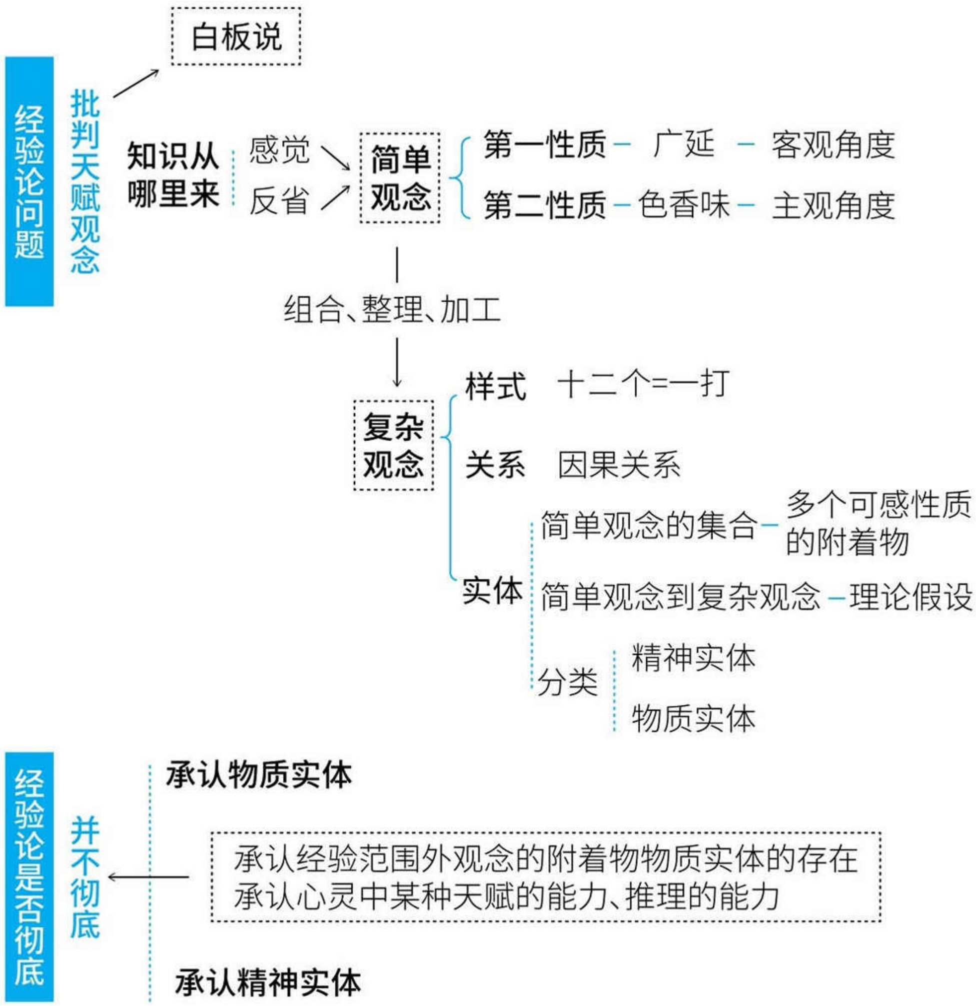
英国经验论哲学家我们总共介绍了五位，培根和霍布斯是早期的经验论者，但经验论的正式发展时期是从洛克开始的，所以我们重点梳理了后面的三位哲学家：洛克、贝克莱和休谟。

从整体上来说，经验论的内容主要探讨两个大的问题，一个是经验论的认识论内容，一个是经验论是否彻底的问题。

我们将把这两个方面贯穿到三位经验论哲学家的理论中，大家可以结合逻辑图来理解。

洛克

洛克的经验论可谓比较系统了，他的经验论就是在探讨知识的来源问题和观念的分类问题。他首先从批判天赋观念出发，提出了“白板说”。心灵是一块白板，上面什么都没有。心灵上的印记来自外在的经验。



洛克的哲学脉络

于是他提出了经验的双重来源，一个是感觉，一个是反省。感觉经验是外物刺激后产生的感觉，反省经验是内心活动产生的经验，感觉和反省构成了简单观念。简单观念又分为了两个性质的观念：第一性质的观念是事物的广延的观念，比如形状、大小、长、宽、高等等，这是客观的角度；第二性质的观念是事物的色、香、味的观念，这是一种主观的角度。

而后，一些简单观念经过组合、整理和加工就形成了复杂观念。复杂观念又分为了三种：样式、关系和实体的复杂观念。样式我们很好理

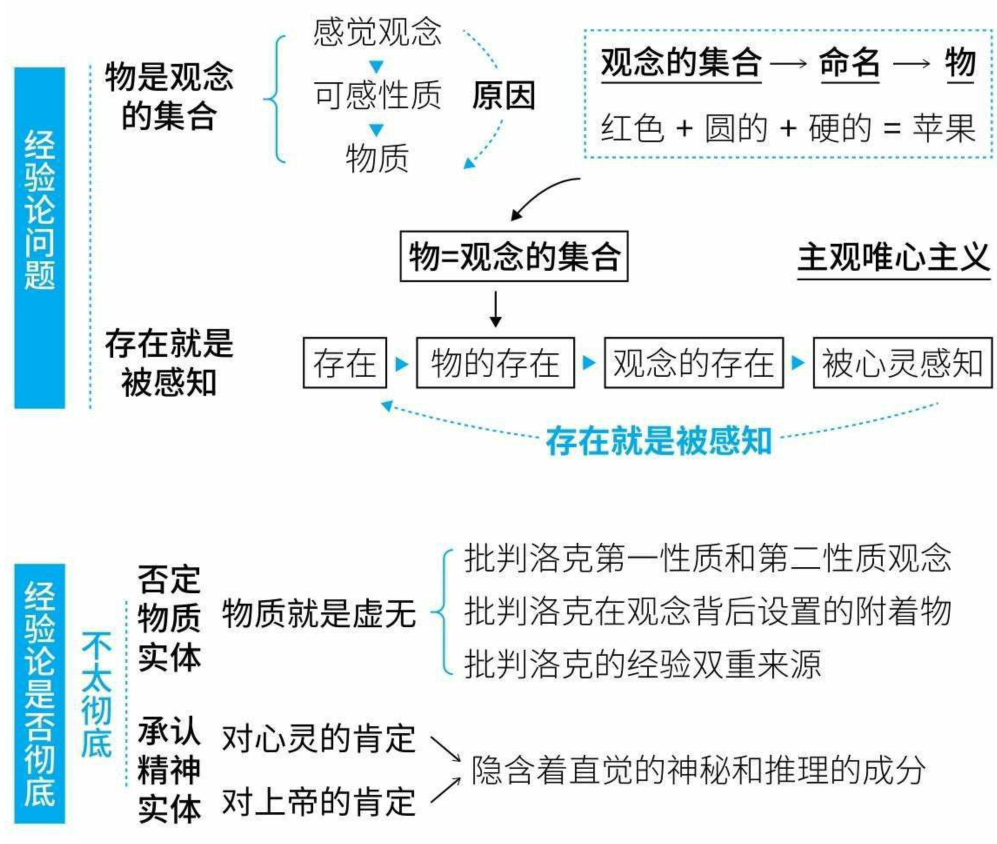
解，“十二个为一打”，这是一个样式的复杂观念，也是关于事物是什么样式、有着怎样的组合等这样的观念；第二种就是关系的观念，如因果关系、夫妻关系等这样的观念；第三种就是实体的观念，精神实体和物质实体，这些都属于复杂观念。

洛克的经验论就是通过对这些问题的探讨，形成了他认识世界的方法，所有的知识都是从感觉和反省经验而来的，先形成简单观念，然后再形成复杂观念，从而形成了一套知识体系。这期间运用的方法，就是从经验出发，通过归纳总结而得到知识。

这样的方法表面上看是没有问题的，但实际上他的经验论原则并没有贯彻到底。什么叫贯彻到底？就是只相信经验，别的部分（推理的部分或者天赋的部分）一概不相信。但洛克并没有做到，这就表现在他对实体的承认。他承认了物质实体，观念的背后得有一个附着物，也承认了精神的实体，因为从简单观念到复杂观念的过程正是心灵中某种天赋的推理能力在起作用。所以洛克的经验论是不彻底的，甚至是半途而废的。

贝克莱

贝克莱在洛克的基础上将经验论朝前发展了一步。他当然也是遵循经验论的基本原则，只不过他走了一条主观唯心主义的路线，这跟他的宗教信仰有关。贝克莱反对无神论，他的哲学思想也是为其宗教信仰辩护的。



贝克莱的哲学脉络

在认识论层面，贝克莱提出了“物是观念的集合”和“存在就是被感知”，这两个观点其实有着一前一后顺理成章的逻辑关系。

“物是观念的集合”，意思就是贝克莱把物看作观念集合的产物。比如说苹果，“红色的、圆的、硬的”等这些感觉观念集合后，给它命个名叫苹果，这就是“物是观念的集合”。

那么，一切物质都是观念层面的，要说物是存在的，其实就等同于说观念是存在的。而观念要如何说明其存在呢？只有在心灵中被感知到后，才能说其存在，最后就推导出了“存在就是被感知”。物体是否存在，判断标准便是在心灵中这些观念是否被感知到。

可以看到，这个逻辑就是一个主观唯心主义的路线。

贝克莱仍然是强调从经验出发的，只不过他认为经验的来源不是外在的物，而是心灵。他否定了物质实体，否定了洛克的那一套关于第一性质和第二性质的理论，也不承认在观念背后有一个附着物，他否定了独立存在的物质实体，承认经验的来源只有一个——心灵。一切的经验都是从心灵中来的。

贝克莱在经验论是否彻底方面比洛克稍微向前走了一步。因为他否定了物质实体的存在，而洛克没有。

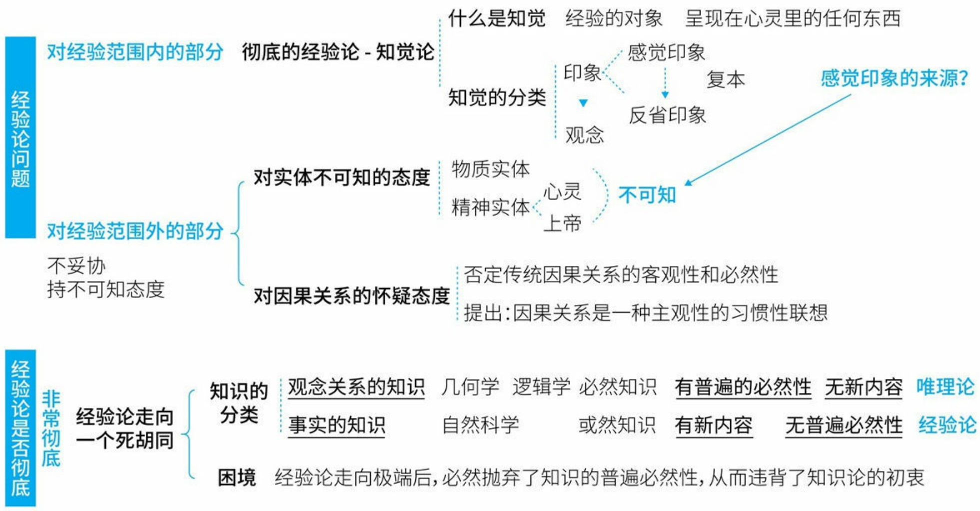
虽然他否定了物质实体，但他保留了精神实体，对心灵和上帝这两个精神实体，他仍然是持肯定态度的，其不彻底性也表现在这里。因为心灵和上帝的实体，这其中隐含着一种直觉的神秘和推理的成分。

以上就是贝克莱的内容。

休谟

最后，走向彻底的经验论的哲学家便是休谟。关于休谟的经验论问题，我们从两个维度去理解。

首先是经验范围内的“知觉论”。这块儿探讨的是经验范围内如何认识知识、知觉的分类等问题。休谟认为知觉是呈现在心灵中的任何东西，分为印象和观念两类。印象又分为感觉印象和反省印象，感觉印象是知识的最原始的来源。感觉印象通过留在心中的复本到反省印象，而后印象又形成观念，这便是一个循序渐进的认识过程。



休谟的哲学脉络

既然知识是从感觉印象而来，那么感觉印象又从何而来呢？这就涉及经验范围外的领域了，也是休谟的第二个维度。

休谟认为，对感觉经验以外的内容是不可知的，持有的是怀疑论的观点——关于物质实体和精神实体，他既不承认其存在，也不承认其不存在。这就是休谟高明的地方，休谟不像洛克和贝克莱那样，要么承认要么不承认，他是既不承认存在，也不承认不存在，对其持不知道的态度。这个观点就是休谟的贡献，对后世哲学产生了很大的影响。

而后，我们讨论了休谟对因果关系认识的怀疑，他颠覆了传统的因果关系的客观性和必然性问题，他认为因果关系不过是一种主观性的习惯联想罢了。

休谟的经验论是否彻底呢？当然，休谟是最彻底的。因为他只承认经验范围内的内容，对经验范围外的领域决不妥协，他持有的是不可知的态度。

通过对知识的分类，我们知道了经验论的知识是关于事实的知识，

只有新内容而不具有普遍必然性，这必然使经验论走向一个死胡同，违背了认识论的原则，因为认识论的初衷是确立真理性知识，既要有普遍必然性，又要有经验内容。休谟彻底贯彻经验论后必然推翻了这个原则，因为只注重经验内容，就不可能彻底保证普遍必然性。

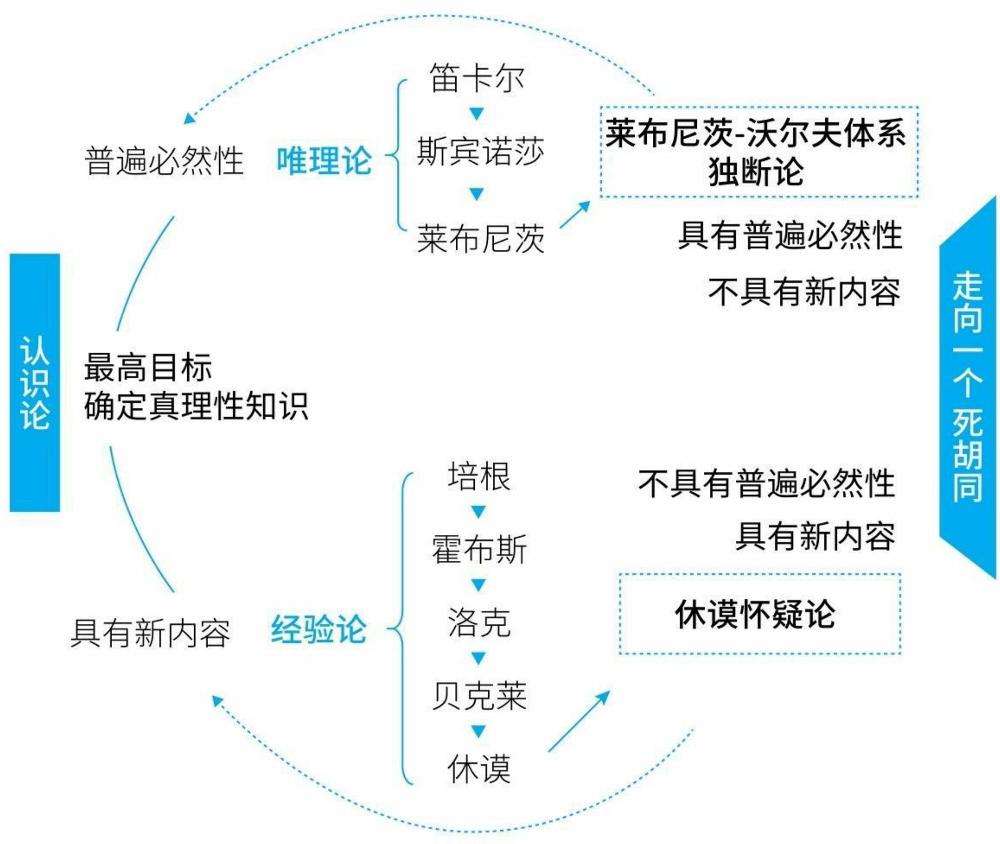
以上就是三位经验论哲学家洛克、贝克莱和休谟思想的大致脉络。我们从中也可以看到经验论的一个发展轨迹：从不彻底到彻底，极端贯彻经验论后又走向了一个死胡同。

走向死胡同

近代理性主义时期主要就是探讨认识论问题。认识论的一个核心点或者说任务就是如何确定真理性的知识问题。真理性的知识要满足两点，第一要具备普遍必然性；第二要具备新内容，能够不断地扩展。

为了达到这个目的，出现了两个理论派别：一个是唯理论，一个是经验论。

唯理论三位哲学家笛卡尔、斯宾诺莎和莱布尼茨，他们的方法是从天赋观念出发，运用理性演绎确定知识体系。最后的结果是走向了莱布尼茨-沃尔夫体系的独断论，知识只剩下逻辑的演绎体系，是纯形式的东西，虽然具有普遍必然性，但不具有新内容。



认识论走向死胡同

而经验论的五位哲学家：培根、霍布斯、洛克、贝克莱和休谟，他们的方法是从经验出发，运用归纳法确定知识体系。最后的结果便走向了休谟的怀疑论，只注重经验范围内的领域，对经验范围外的领域一概不妥协，持怀疑和不可知的态度，于是彻底的经验论使得知识就只剩下经验内容了，不具有普遍必然性。

这就是唯理论和经验论各自的问题，也使得各自发展到极限后走向死胡同。初衷都是好的，但正因贯彻各自的理论后，反而违背了初衷。

面对这个问题，哲学该如何向前发展呢？有没有一种知识是既具有普遍必然性，也具有新内容的呢？这时，康德提出了一种全新的理论，解决了这个问题。

五、法国启蒙哲学

01
启蒙运动

“启蒙”这个词，顾名思义，就是让人明白事理，从蒙昧无知到知道的过程。

我们知道18世纪的法国，仍然是一个君主政体的封建国家。在路易十四的统治下，法国的封建专制达到顶峰。常年对外征战以及贵族的挥霍无度使得国库空虚、民不聊生，人民被封建专制制度和天主教会双重控制、压迫，暗无天日。

由于生产力落后，科学欠发达，老百姓迷信上帝，统治阶级拉大旗作虎皮，为自己蒙上了一层神圣的光环，宣传他们的统治权力是上帝所赋予的，就是所谓的“君权神授”，因此神圣不可侵犯。平民百姓的思想为神权的观念所禁锢，即使受压迫、受剥削也不反抗，世世代代俯首听命。

这样的情况当然要改变了。工业革命后，大量新兴工业急剧涌现，资产阶级迅速成为最有经济实力的阶级，他们要求冲破旧制度，冲破封建专制的束缚。想要从封建阶级中夺取政权，扫清资本主义的发展障碍，就要从舆论上造势，从思想上摧毁封建主义愚弄民众的信条。

于是，一场启蒙运动就这么应运而生了。用光明驱逐黑暗，用理性代替蒙昧，让平民百姓首先从思想层面解放出来，破除迷信。这一阶段出现了一批启蒙思想家，他们先知先觉地走在了时代的最前面，最为著名的几位哲学家是伏尔泰、孟德斯鸠和卢梭。这三位也被称为“法兰西启蒙运动三剑侠”。

他们提倡思想自由、平等、博爱、个性解放，提倡理性和科学进步，反对专制、宗教迷信和愚昧落后。

1789年发生了法国大革命，可以讲是启蒙运动直接为法国大革命奠定了思想的基础。

02

伏尔泰：自然神论



伏尔泰（Voltaire，1694—1778年）。法国启蒙思想家、文学家、哲学家，他是法国资产阶级启蒙运动的泰斗，被誉为“法兰西思想之王”。

伏尔泰于1694年出生在巴黎一个资产阶级家庭，他是一位作家、诗人、史学家、哲学家和政治宣传家。伏尔泰也是18世纪法国资产阶级启蒙运动的旗手，被誉为法兰西思想之王、法兰西最优秀的诗人、欧洲的良心等。

伏尔泰的作品和演说都以尖刻和激昂地反对封建制度和教会而著称。他坚持不懈地揭露和嘲讽教会的贪婪和教权主义的罪恶，因而触犯

了教会和贵族，曾经两次被关进巴士底狱，而后被驱逐出国。关于伏尔泰哲学的理论，我们主要了解他的自然神论的思想。

自然神论承认上帝创世，但上帝创造世界之后就不管不问了，他不再干预世界的发展，自然界发生的任何事情都是由自然规律主宰的。上帝就好像是一个发号施令者，一声令下创造世界，而后便不再干涉世界怎么发展了，世界的运转全凭自然规律的法则。

如此一来，这个观点会产生什么影响？就是承认了宇宙是被严格的规律所决定的，可以被人的理性所把握。而当时启蒙运动提倡的，就是反对蒙昧的迷信色彩，要提倡理性，提倡思想的解放。

所以伏尔泰的自然神论的思想，从侧面否定了有神论的思想。有神论就是在宗教信仰层面认为神主宰一切。伏尔泰为了破除这层束缚，对天主教会和封建专制进行了激烈的批判。

但自然神论又带有着浓厚的机械论的色彩，他说：任何事物都有原因，人的意志也有原因，人的自由都是他最终接受的观念造成的结果。任何事情都有原因，是一种机械论的体现。什么是机械论？举个例子，在机器中当一个齿轮运转了，必定带动另一个齿轮运转，这种机器（齿轮）的运转带来一系列的连锁反应就是机械论的体现。那么在伏尔泰这里就是任何事情的发生都有其原因，就好像机器运转一样。

伏尔泰在社会政治方面提出的最核心的观点是平等，他主张在法律面前人人平等，大家平等地拥有自己的自由，自由也是天赋的人权。他主张君主立宪和开明的政治制度，反对君主专制。

03
孟德斯鸠：什么是法的精神



孟德斯鸠（Montesquieu，1689—1755年）。法国启蒙思想家、历史学家、社会学家，代表作有《论法的精神》。

孟德斯鸠是法国启蒙思想家，古典自然法学的主要代表人物，也是一位历史学家和社会学家。他与伏尔泰、卢梭齐名，是法国资产阶级革命的思想先驱之一。

孟德斯鸠出生在一个贵族世家，他很好学，又有雄厚的经济力量和充裕的时间去周游列国，吸收各种经验和知识。1748年，孟德斯鸠完成了他最重要也是影响重大的一本著作《论法的精神》，这部著作也被伏尔泰称为“理性和自由的法典”。

论法的精神

在《论法的精神》这部著作里，孟德斯鸠探讨的不是法律本身，而是法的精神。

他认为："法律应该和国家的自然状态有关系；和寒、热、温的气候有关系；和土地的质量、形势和面积有关系；和农、猎、牧各种人民的生活方式有关系。法律应该和政治体制所能容忍的自由程度有关系；和居民的宗教、性格、财富、人口、贸易、风俗、习惯相适应。最后，法律和法律之间也有关系，法律和它们的渊源，和立法者的目的，以及和作为法律建立的基础的事物的秩序也有关系。应该从所有这些观点去考察法律。这些关系综合起来就构成所谓'法的精神'。"

也就是说，要从法律与其他事物的关系中去探求法律的精神实质，从一般的法和具体的情况相结合的角度去探讨。由此，法律和其他事物的关系综合起来便是"法的精神"。一切存在物都有它们的法，自然有自然法，上帝有上帝的法，人类也有人类的法。

这就是"法的精神"的基本内涵。

政体的划分

从政体的划分层面，孟德斯鸠认为有三种政体：共和政体、君主政体和专制政体。

共和政体是全体人民或一部分人民掌握最高权力的政体；君主政体就是最高权力掌握在一个人手中，也就是君主手中，但君主执政要在法律的框架下，不能随意按照自己的意志执政，要受到法律约束；而专制

政体就是独裁，一个人说了算，根据自己反复无常的自由意志来统治国家，不受法律的约束。

这三种政体中，孟德斯鸠是比较倾向君主政体的。因为如果是民主政体，每个人都会出于个人利益考虑问题，那么这个国家就无法发展了。而专制政体的独裁也不利于国家发展。唯有君主政体，按照法律去统治国家才更有可行性。

自由理论

自由，我们从常识理解就是不受束缚，拥有自由的意志，想干什么就干什么，就像天空中的鸟儿可以自由翱翔。但孟德斯鸠认为，自由并不意味着人们可以为所欲为，而是在法律许可的范围内拥有做一切事情的权利。这就好比天空中的风筝，风筝要自由，但必须要有一根线牵引着，如果这根线断了，风筝自然就没有了自由。

在孟德斯鸠看来，法律就好比这根牵风筝的线，是公民自由的界限，一旦公民越界触犯法律，那么他就不再自由了。在他看来，人拥有了权力就意味着会无休止地滥用权力，所以必须对权力进行限制来捍卫自由。

于是，就有了他的第三个理论——三权分立。

三权分立

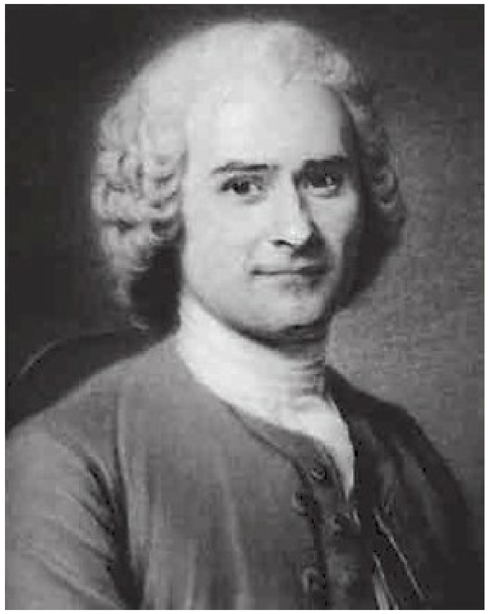
我们在洛克那里已经提出了三权分立，孟德斯鸠在此基础上改进了“三权分立”的学说。立法权、行政权和司法权分开，三种权力实现制衡。

立法权是制定、修改或者废止已有法律的权力；行政权，就是和谈或宣战，派遣或接受使节的权力，确保国家安全，预防侵略；司法权，就是惩治罪行，审理个人争端的权力。

如果两种或三种权力集中在同一个人或同一个机构手中，自由便不复存在了。

我们可以看到，孟德斯鸠的三权分立学说，最终都是为了保证自由这个目的的，同时权力分立与制衡也能较好地保障社会秩序的稳定。

04
卢梭：人类不平等的起源和基础是什么



让-雅克·卢梭（Jean-Jacques Rousseau，1712—1778年）。法国启蒙思想家、哲学家、作家，代表作有《社会契约论》《忏悔录》《爱弥儿》。

说起卢梭，大家都比较熟悉。他在文学史上很有建树，创作出了《爱弥儿》和《忏悔录》。在哲学上他主要有两本著作：《论人类不平等的起源和基础》和《社会契约论》。

卢梭1712年出生于日内瓦共和国，一生以“日内瓦公民”的头衔自豪，但是他接受的是地道的法国教育，并在法国的文学、思想和政治生活中发挥了巨大的作用。他在童年时就失去了父亲，10岁便离家开始了

漂泊、流浪的生活。他的经历非常丰富，当过学徒、仆从、儿童教师、剧作家、外交大使秘书，相当一段时间内靠情妇爱伦夫人的资助生活。这样丰富的经历加深了卢梭对生活的理解。

卢梭和同时代的启蒙哲学家有些不太一样。我们知道在启蒙运动中，少数知识分子自觉承担起教化大众的历史使命，他们是带着一种贵族气质的，这些人都是知识分子中的精英。但卢梭其实就是来自底层的老百姓，所以他提出的一些观点和当时的启蒙思想家的观点，是不同的。

论人类不平等的起源和基础

卢梭在《论人类不平等的起源和基础》这部作品中探究了一个大问题——社会不平等的起源是什么。

卢梭发问："谁听说过一个自由的野蛮人抱怨生活想要自杀？"仔细想想，一个自由的野蛮人，没有思考，没有社会意识，没有周遭的人际关系，没有社会关系的干扰，还会有烦恼吗？还会有抱怨吗？卢梭也正是从这一点开始他的思考。

我们首先弄清楚人类社会存在着不平等的现象是什么。

卢梭认为有两种，一种是自然的或生理上的不平等，比如人们之间的年龄、健康、体力或者心理素质。有些人是年轻人，有些人是老人，当年轻人比老人有力量，这是一种不平等。有些人心理素质好，乐观向上，有些人消极悲观，这两类人自然也是不平等的。这些都是自然或生理上的不平等。

另一种是伦理或者政治上的不平等。比如有些人出生在富裕家庭，他们的物质条件比其他人具有先天优越性。有些人为官从政，那他们肯定比普通百姓更有权力。这些都是不平等现象。

卢梭认为第二种不平等才是真正意义上的不公平。所以我们就重点探讨一下第二种不平等的根源是什么。

卢梭首先回溯到人的自然状态，所谓自然状态就是抽离人的社会性（人回到原始的野蛮人的状态）。在这种状态下，野蛮人在森林中漂泊游荡，没有语言、技艺、栖所，不会与人交际，更不会争吵，不需要别人的帮助，也不会有害人之心。人和人之间是没有关系的，人和人的相遇也只是一种偶然的现象。如果是这种状态，人也就一代一代这么生存下去，没有教育、没有进步，人和人之间的差异也是很少的，自然也不会有什么不平等的现象出现，因为大家都一样。但回到现实世界，人类的不平等现象依然存在，这究竟是为什么？

卢梭提出，这是人类的进步导致的。人类的进步史同时也是人类的堕落史，并且还加剧了人类的不公平。

人类原始的自然状态在持续了很长时间后，才发生变化。人类为了生存需要打猎，用石头或者树枝作为武器与动物搏斗，然后渐渐地产生了强、弱、大、小的意识，而且学会了偶然和同类一起合作捕捉猎物的能力。逐渐地，人类的进步越来越快，栖息地也不再是山林和山洞了，开始学会搭建茅棚，遮风挡雨保护自己。于是就形成了家庭这个概念，产生了私有财产。比如，打了猎物带到自己的住所，这个猎物就是自己的私有财产了，别人不能侵犯。如果有人来侵犯，就要进行搏斗。

也正因如此，人们的生活方式发生了改变，人和人的交流也密切了

很多，一系列的感情，比如信任、尊重等都产生了。再加上农业的出现，人们学会自己耕种粮食，于是强壮的人、技术熟练的人自然耕种的粮食就多，这样人和人之间就出现不平等现象了，粮食是个人的劳动所得，所以粮食就是每个人的私有财产。有些人的私有财产多，有些人的财产少，必然会引起相互竞争，发生利益的冲突。

这不就是我们现在的社会吗？社会就是这样逐渐发展起来的。个人财富的不平等导致人们之间嫉妒、竞争等情况出现。那么拥有私人财产的这部分人，就逐渐成了统治者。尤其是私有土地出现后，这个统治者就是地主，其他人都是奴隶。现实情况是都已经出现这种阶级对立了，人和人之间怎么还能平等呢？

所以卢梭认为，正是社会文明的进步、生产力的发展、私有制的确立，造成了人类不平等的现象。社会越发展，人与人之间就越不平等。

人类社会不平等的三个阶段

在书中，卢梭也提出了人类社会不平等的三个阶段。

第一个阶段便是法律和财产所有权确立。因为富人和穷人的差别出现，人类就落入一种可怕的战争和对立状态。于是，富人哄骗穷人订立社会契约，因为订立社会契约后会保障每个人的利益，特别是对穷人来说，他们看到这个社会契约至少可以保障自己的私有财产不受侵害。

订立了契约就需要有保障其实施的强力机构，权力的设立是不平等发展的第二阶段，比如设立了行政官职。

第三阶段便是暴君政治的出现，集权主义导致人们变成了奴隶，统

治者变成主人。这就是最大限度的不平等。

我们可以看到，卢梭在这本书中描述了一个美好的自然状态和一个邪恶的文明社会。原始社会是人类最初的乐园，没有管制，没有等级，人是自由和随意的。但正是生产力的发展和科技的进步，现代人的生活变得复杂起来，人与人之间会因为琐事而争吵、嫉妒，甚至欺骗。

这本书的最后，卢梭提道："造成所有这些差别的真正原因就在于，野蛮人为自己活着，而社会中的人永远是身不由己，只会按别人的意见生活，也就是说，只是从别人对他的评价中，他才意识到自己的存在。"

是的，这也是我们学习哲学的目的所在，培养自己的思维能力，不要活在别人的评价中，为了那个真正的自己而活，虽然这个过程很难，但至少要朝这个方向努力。

第四篇章
德国古典哲学

导言
一座不朽的丰碑

公元18世纪的德国，是一个贫穷落后的国家，长期的战乱和封建割据让德国四分五裂，其整体状况远远落后于欧洲其他国家，但在文化上，德国却呈现出绚烂多彩的繁荣景象。

音乐家贝多芬，以其优雅的古典音乐闻名世界；文学家席勒和歌德以古典主义式的浪漫为那个时代披上了梦幻的色彩；哲学家康德和黑格尔则开创了一个崭新的哲学时代，德国古典哲学成了工业革命时期欧洲哲学舞台上的主角，也成了哲学史上一座不朽的丰碑。

德国人不像法国人那般浪漫迷幻，不像西班牙人那般热情奔放，也不像英国人那般矜持克制，德国人有其特有的性格特点——极度严谨，甚至有些古板。可以说，德国人的性格特点也是由这个国家的历史文化造就的。

正是在这样的背景下，德国的哲学也显得异常晦涩。不同于大陆唯理论的笛卡尔、斯宾诺莎，也不同于英国经验论的洛克和贝克莱，德国哲学家莱布尼茨已经开始呈现晦涩的哲学特点。而到了康德，其内容则更加晦涩难懂，哪怕是专业的哲学系的学生或者是哲学研究者，甚至是历史上伟大的哲学家，在读康德的著作时也是觉得异常费神和烧脑。

18—19世纪的德国，还处在一个四分五裂的封建城邦状态，直到19世纪中叶以后，随着普鲁士王国统一德国，德国人的民族意识才开始觉醒。由于工业革命和生产力的大发展，有统治需求的资产阶级逐渐登上历史的舞台。哲学家也从精神上开始形成自己的哲学体系，这时康德出

现了，他开创了一个全新的哲学时代——德国古典哲学。

一方面，康德面对的是经验论和唯理论发展到一个死胡同的境地；另一方面，康德也在反思理性启蒙对人的影响。于是，康德把之前的哲学脉络做了整理和调和，把经验论和唯理论各自的优点和问题做了重新审视，并提出了自己的解决办法；面对理性启蒙带来的个人自由缺失，康德也提出了关于理性与信仰、科学与宗教的重要哲学议题。

其实，康德哲学从某种意义上说是对传统形而上学的一种否定。从古希腊早期到柏拉图，到中世纪，再到近代理性主义时期，这一整套的哲学脉络都是在探讨一个传统的形而上学话题——本体论和认识论，即世界是什么以及我们该怎样认识世界。所有的脉络都遵循着一个套路，主体对客体的符合，先有客观实在，而后人们便去寻找客观实在背后的本质规律，去寻找那个终极的“道”的问题。传统的形而上学，就是去寻找经验层面以外的本质，那个大写的“实在”，那个“一”，绝对性，包括上帝。而康德一反这样的思路，他不再认为认识的过程是主体对客体的符合，而是反过来认为客体是符合主体的。这就是最为著名的“哥白尼式的革命”。

康德的思路是反传统的，他颠覆了固有的思维模式，甚至那些我们认为的常识性的思维方式，在康德看来都是要重新加以审视。

我们知道，康德之后的现代哲学有一个特点，就是反传统！尼采说：“上帝死了。”在当时，上帝可是人们思想中一个根深蒂固的概念，上帝意味着绝对真理，但尼采说“上帝死了”，这代表他对传统的那一套嗤之以鼻。

可以说，康德是近代哲学和现代哲学的一个重要枢纽，甚至可以说

康德是现代哲学的一个开端。因为他打开了一个全新的哲学世界，打开了哲学家的视野，颠覆了人类的思考方式。所以，康德很伟大！

黑格尔是德国古典哲学的集大成者，他的体系也是异常丰富和缜密的。黑格尔哲学建立的是世界的逻辑结构，他的“绝对精神”就是要包罗万象，这是一种客观的唯心主义，有一种要一统天下的感觉，世界上任何现象事物都可以通过“绝对精神”演绎出来，他将古典哲学推向了顶峰，实现的是全部哲学的最高理想。

黑格尔是传统哲学或者是传统形而上学的终结者。因为“绝对精神”就是我们一直探讨的传统形而上学层面的“道”，所有的事情都可以归结到绝对精神的层面，所有的现象背后都有这么一个绝对精神在起作用。所以我们说，黑格尔是传统哲学的终结者。

一、康德

01
康德，人类闪耀之星



伊曼努尔·康德（Immanuel　Kant，1724—1804年）。德国哲学家，德国古典哲学创始人，其学说深深影响了近代西方哲学，并开启了德国古典哲学和康德主义等诸多流派。代表作有《纯粹理性批判》《实践理性批判》《判断力批判》。

康德，1724年出生在东普鲁士一个小城市哥尼斯堡。他一生活到了80岁，在当时已经算是很长寿了。康德的身高只有一米五七，一点也不像那些人高马大的欧美人，但正是他这么一个矮小瘦弱的德国男子，开创了一个伟大的哲学时代。

康德出身贫寒，父亲是一个马鞍匠，家里兄弟姐妹很多，他童年时便失去了母亲。他16岁时考入哥尼斯堡大学，而后父亲也去世了。经济上的拮据状况让康德走上了家庭教师之路，他32岁时重回大学校园当起大学老师。那时，康德为了挣到更多的课时费接了很多课程，上到天文下到地理，什么课都讲。这期间康德博览群书，拓宽了知识面，也为他后面的哲学思想奠定了基础。

直到1770年康德46岁时，他终于从编外讲师晋升为教授，当时他提交的教授就职论文的题目是《论感性世界和知性世界的形式和原则》，这成为他后面批判哲学的萌芽。

也正是以此为界限，康德的哲学分为前批判时期和批判时期。

在康德就职教授之前，是他的前批判时期。那时康德基于对自然科学的研究，提出“星云假说”。这个星云假说主要是解释宇宙最初的起源问题。我们知道牛顿提出了机械论，承认物质之间的力学运动，但运动最初是怎么发生的牛顿并没有解释清楚，他只是把上帝搬了出来，认为上帝是第一个推动者，上帝给了世界一个力，于是世界就运动起来了。

这时，康德提出了“星云假说”，认为宇宙最初是一个混沌的星云状态，在后续发展过程中由于物质本身具有的重力作用，不同的物质聚集在一起形成一个个星体，进而形成各种星球和星系。

这是康德在天体物理方面的观点，当然那个时候的康德比较年轻，他在哲学上也小有建树，但更多的是理论基础的建构。真正让康德名声大噪的是他在1770年以后的批判时期提出的哲学理论，这也是康德哲学真正成熟的阶段。

康德的一生是极其平淡的，甚至是有些乏味的。除了一次短暂的旅

行外，他没有离开过自己的家乡，没有结婚生子。他给自己制定了一套严格的生活作息表，生活极其规律，每天什么时候起床、学习、授课、吃午餐、散步、读书、写作、睡觉，这些都在康德的这张作息表中体现并严格执行。他每天的生活按部就班，邻居甚至会把康德当成一个活的时钟来对表，只要到了下午3点半，康德会准时在街道上散步。据说康德唯一一次没有准时出来散步，是因为他前一天晚上通宵读了卢梭的书——《爱弥儿》。或许正是这种清淡的生活方式，让这个身体瘦弱的德国男人活到了80岁的高龄。

古板、克制，一切井井有条，再加上身体瘦弱，这些因素加在一起让康德迸发出了一股强大的内心力量——对未知的探索、对真理的渴望。他的内心世界是极其丰富的，他的著作里有着对世界和人的终极关怀：人的认识能力、人的道德和信仰、人的自由、人的审美，这些在康德的学说里都一一呈现出来。他关注的是这个时代的前沿，启迪的是人类的全新思维。

在康德的一生中，对他影响最大的两个人，一个是休谟，另一个是卢梭。休谟打破了他对理性主义独断论的迷梦，而卢梭启迪了康德对自由的向往。

1781年，康德大器晚成。他用了10年时间写成了《纯粹理性批判》。这部著作，给当时的哲学思想带来了一场革命。那一年，康德57岁。

从此，康德引领了一个批判的哲学时代。康德哲学也成为当时的热点，大街小巷的每一个人好像都要来读一读这本《纯粹理性批判》，虽然不见得能读懂，但至少也要瞻仰一下这位伟大的哲学家的思想。仅凭这一部著作，就足以奠定他在哲学史上的不朽地位。

在随后的十几年内，康德相继发表了《实践理性批判》和《判断力批判》，这就是著名的三大批判，因而康德哲学也叫批判哲学。

02
康德的终极关怀：人是什么

人是什么？

这是一个多么难回答的问题。每个人都有自己的答案。如果这个问题摆在你面前，你会怎么回答？

人是世界的主体，人要吃喝拉撒睡，人有欲望，人是道德与自由、理智与情感的承担者，人也是个矛盾体……每个人的理解都不一样，答案是丰富多彩的，因为人类世界本身就是一个多样的世界。这个问题也是康德作为一个哲学家一直在追问的。此时你会发现，康德其实是一个很温暖的人，他的哲学包含着对人性的关怀，处处闪现着人性的光芒。

人是什么？在康德看来，这个问题被划分为三个小问题：人能够知道什么？人应该做什么？人可以期望什么？

对这三个问题的解答，最终解答的其实是一个总的问题——人是什么？

大家或许觉得这三个问题不正是涵盖了我们人生的方方面面吗？你要怎样认识这个世界？你要做出什么样的行为？你对未来的愿景是什么？这就是人生啊！

而康德的伟大，正是在于用哲学精妙的论证方式来解答这三个问题。他最为著名的三大批判也正是一一解答了这些问题。

人能够知道什么

《纯粹理性批判》解决的是人能够知道什么的问题，这是认识论层面的哲学。人能够认识什么？理性在认识过程中的作用是什么？哪些知识是我们可以认识的，哪些我们不能认识？知识是如何成为可能的？

人应该做什么

康德的第二本著作《实践理性批判》要解决的是人应该做什么的问题，这便走向了实践的领域。在我们日常行为中，能不能形成一种实践的准则、一种普遍的法则一以贯之呢？如果有，这就涉及道德层面的讨论了，这些法则就是道德律。

人可以期望什么

第三个问题是人可以期望什么，这是《判断力批判》要解决的。人类精神活动的目的、意义和作用方式是什么，以及人的美学鉴赏能力和幻想能力究竟是怎样的？通过对人的审美和情感的探讨，去找寻人类未来的期望和愿景。

这就是康德的三大批判，讲的就是知、情、意的问题。《纯粹理性批判》是“知”，《实践理性批判》是“意”，而《判断力批判》便是“情”。综合起来，便归结到一个终极的问题——人是什么，人要知道什么，人该怎么做，人的审美和情感有哪些。

这就是康德的非凡之处！他不同于以往的哲学家。以往的哲学家是在搞思辨的、技术性的学术，是在玩儿一种复杂的智力游戏，他们通过缜密的论证得出观点，并深深享受着逻辑和文字游戏带来的快感。

但康德不是！康德站在了一个更高的维度，他超越了以往哲学家的

境界，哲学不仅是在进行逻辑的推理和论证，更重要的是通过哲学追问生活，他把哲学当成一种追求自由的生活方式，当成一项道德事业，这个境界就不一般了。虽然康德哲学晦涩难懂，但最后确是柳暗花明的，指向的是一个终极的关怀——人的问题。

这就是为什么康德逝世那么多年，还有这么多人喜欢研究康德的原因。因为康德研究的是每一个人都特别想探究的，但又因为自身的局限而无法探究清楚的一个问题——人是什么。每一个爱智慧的人在面对这个话题时，敬畏之心油然而生，心向往之。

康德有一句名言，大家耳熟能详：“有两种东西，我对它们的思考越是深沉和持久，它们在我心灵中唤起的惊奇和敬畏就越会日新月异，不断增长，这就是我头上的星空和心中的道德定律。”

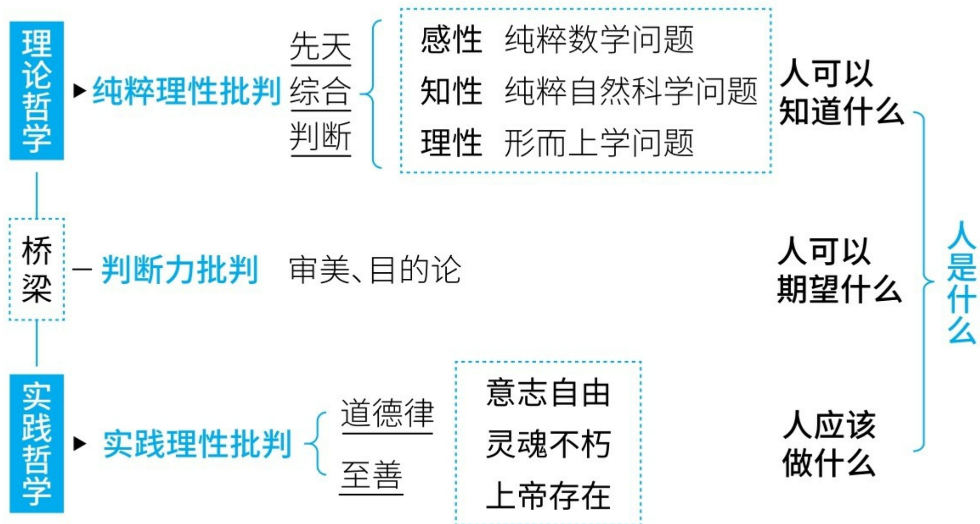
抬头仰望星空，低头俯视自己的心灵。这就是康德！

康德关注头顶上的星空，这是从自然的维度来说的，这里的自然不仅仅指大自然，也包括人在内的一切——人和世界的关系，人对世界的认识等。康德关注自然的规律，讨论自然的法则问题。

低头俯视自己的心灵，这是从一个自由的维度来说的。这个自由不是随心所欲、为所欲为，而是指人应该怎样生活的法则：人应该诚实，不应该说谎，人应该尊老爱幼，应该多做善事，等等。从“应该”层面去讨论的，就是人内心的道德法则。

“人是什么”是康德一生都在关注的终极问题。

03
康德：三大批判讲了什么



康德的三大批判

第一批判《纯粹理性批判》

《纯粹理性批判》属于康德的理论哲学的内容，也是认识论哲学。认识论，大家已经非常清楚了，如人怎样认识世界，知识是如何成为可能的，这些就是认识论要探讨的话题。在第一批判里，康德通过对纯粹理性批判展开了他的哲学论述。

“批判”在这里不是完全否定的意思，而是带有一种审视和考察的意味，是用一种反思的精神去考察人类的纯粹理性问题。人类的理性能力是什么，适用的范围是什么，理性在纯粹的形式下如何建立起知识，什么是可以认识的，什么是不可以认识，康德提出了他的先验哲学，这也是一种“哥白尼式的革命”，即通过对认识的三个环节——感性、知性和

理性进行考察（与之相对应的是康德提出的先验感性论、先验知性论和先验理性论），最后寻找到一个答案——先天综合知识何以成为可能，从而建立起作为自然倾向的形而上学体系。《纯粹理性批判》通过对人的认识能力的考察、理性的考察，从而努力去探究人可以知道什么的问题。

可以说，康德在第一批判考察的是人对现象界的认识，现象界是可以被认识的，同时康德还划了一个界限，设置了一个“自在之物”。“自在之物”是不能被认识的，因为这是实践的领域、信仰的领域了。

第二批判《实践理性批判》

《实践理性批判》探讨的是实践哲学的问题。实践领域就是我们实实在在的行为领域，在这个领域康德要去寻找的是人应该做什么的问题。当然这里的“批判”仍然是考察的意思，是指考察人在实践活动中的种种表现，并以纯粹的实践理性作为标准去衡量各种行为，从而努力构建一种道德的形而上学。人们遵循着道德律，去找到那个至善的生活方式——心中保持自由，对神灵有所敬畏。

有些东西不是科学知识能够规定的，也不是通过推理论证就能得到的。实践准则、道德准则是人的发心动念，这个领域是自由的，纯属个人意愿的。比如，“己所不欲，勿施于人”是一个道德的准则，有道德的人会自觉遵守，因为遵守后能获得一种内心的快乐，达到至善的状态。但不是每个人都能遵守“己所不欲，勿施于人”，有些人自己不快乐也要让别人不快乐。但对这样的人，你能怎么办？你无能为力，因为这是每个人的自由选择，你可以遵守这样的准则，也可以不遵守。遵守与否都不会对生活的本质产生影响，唯一影响的是你内心的感受，你内心对至

善的向往。

所以，当有人违背了道德，我们也只能进行道德的谴责。而遵守了道德律，便可以让自己达到一种至善的状态，获得幸福、快乐的心灵境界。于是康德要做的，便是去找寻可以一以贯之的实践准则，去找到道德准则背后隐藏着的更为根本的原理。“你应该如此”——你应该珍惜生命，你应该遵纪守法，你应该尊老爱幼，等等。“你应该做什么”，这就是在道德的领域要探讨的。这背后有一个什么样的原理在支撑着这普遍的准则呢？这就是道德律的原则——普遍性原则、人性原则和自由原则，所有的道德准则都要遵循这三条才能称为道德。

但是不是只要有了道德准则就能完全建立起道德的形而上学体系呢？不一定。因为人的局限性，人没办法完全认识到一个整体的实践法则体系，所以就要诉诸信仰的领域，灵魂不朽和上帝存在。在《实践理性批判》里，康德为信仰留下了一块地盘。

其实，康德的《实践理性批判》更贴近生活，因为这关乎每个人的生活，关乎至善和幸福的状态。就像康德自己所说，“与此相比，理论的关注是非常微不足道的”。

第一批判可能有些烧脑，理论论证也很晦涩，但这为第二批判打下了基础，我们学到的也是一种思维方式，第二批判实践哲学才是对生活真正重要的意义所在。

第三批判《判断力批判》

《判断力批判》是康德在前两大批判发表后完成的一部关于美学的著作，主要讲了两部分内容：审美判断力批判和目的判断力批判。

可以说，《纯粹理性批判》里认识的是现象界，《实践理性批判》探讨的是自在之物，这两个世界是井水不犯河水的。如何让这两个领域联结起来就需要一个媒介，这个媒介就是判断力。康德对审美判断力的分析，就是为了在知性和理性之间架起一座桥，填补两者之间的鸿沟。因而这部著作可以看作康德解释理论哲学和实践哲学的一座桥梁。

在《判断力批判》中讲到审美的问题，比如美感是有共通性的，也是有普遍必然性的。拿一朵花来说，你看到一朵花会产生美的感觉，我也产生了美的感觉，他也产生了美的感觉，这说明美感是有共通性的，这朵花让每个人都产生了一种美的感觉，这其中的原理就是《判断力批判》里要讲到的。人在审美的过程中获得了喜悦，但这并不是因为对象的特质，而是人本身就具有一种先天的判断能力。在审美活动中，人获得了一种自由与超越之感，人充分享受到了其中的快乐，这也正是人的情感维度的展开。

《判断力批判》在美学意义上通过对人的审美与情感维度的论述，表达出人对未来的希望与愿景。

04
康德：为什么要批判“理性”

理性与自由

18世纪，近代理性主义发展到一个死胡同的境地。

唯理论只注重逻辑演绎，忽略经验内容，发展到极端便是莱布尼茨-沃尔夫体系的独断论，知识只剩下空泛的形式，没有新的内容；而经验论只注重经验的归纳，不注重逻辑形式，发展到极端便是休谟的怀疑主义，只认可经验到的内容，对那个经验背后的东西持不可知态度。

两派哲学家各执一词，知识要么是具有普遍必然性不具有新内容，要么是具有新内容不具有普遍必然性。唯理论和经验论的初衷是一样的，都是为了寻找知识可靠的基础。但现在两个派别最后得出的结论都违背了自己的初衷。他们各自的理想都破灭了，哲学到这个阶段就走向了认识论上的死胡同。

当时，科学已经兴起，科学知识就是一定要具有普遍必然性，又要有经验内容的真理性知识。那认识论上的死胡同，岂不是让科学知识的基础发生了动摇吗？

哲学发展到这个阶段，就发生了理性的危机。因为科学知识也是理性的产物，但问题是科学知识的根基开始受到动摇，而且启蒙运动在当时兴起了，启蒙运动崇尚理性，崇尚科学。但唯理论和经验论的争论，最后的结果是理性受到动摇，即科学知识的普遍必然性的根基受到了怀疑。在那个时代，大家是相信自然科学知识存在的，只是哲学没办法证

明科学知识的确定性和可靠性。那怎么办，这个局面该如何打破？

这是康德面临的第一个问题——人类理性的危机。康德在思索着，努力找寻着解决的办法。

除了理性问题外，康德还面临着另外一个问题——人类自由的可能性。

启蒙运动，最主要的理论就是强调理性和自由。这个理性更多的是强调科学理性，是一种科学主义和科学精神的体现。

当理性被普遍化、被推到极端后会怎么样？科学理性就会拓展到科学知识以外的领域，拓展到人类知识的所有领域（自然、社会、人性等领域），但一切都被科学理性规定成一套法则时就会出现问题。比如，人的实践领域或人性的领域如果被科学理性规定成一套法则，那么人这个鲜活的个体就会被条条框框框住了，一切都会受到束缚，人反而失去自由了。而启蒙运动的初衷就是用理性去告别愚昧落后，去解放思想，这是一个通向自由的过程。但最终启蒙本身也违背了初衷，过度的理性反而让自由无处生存了。自由到底还有没有可能性呢？如果一切都被科学的法则规定，那人还能拥有自由吗？人本身的价值和尊严去哪里寻找？

这是康德面临的第二个问题——自由的可能性的危机。甚至第二个问题比第一个问题更为严重。

理性不是万能的，科学的理性只能在科学的领域奏效，在其他领域似乎失去了作用，反而成为障碍。我们也可以看出，理性自身也是有局限性的，理性并不是无限的。

在自然法则面前，人究竟有没有自由，有没有独立的价值和尊严？是不是人的实践法则也可以被科学理性所规定？这些问题，康德也一直在默默思考着。

我们按照常识去理解，人是有自由的，而且一定是有自由的。哪怕我们没有学过哲学也可以得出这样的结论。在日常生活中，我们做出的各种决定就是我们自由选择的体现。

当启蒙运动导致理性被极端化后，理性取代了自由的空间，人的自由显得日趋落寞。康德看到了这个问题。

但康德绝不是反对“启蒙”。恰恰相反，康德从一开始就是“启蒙”运动坚定的拥护者，但他也发现了启蒙的问题，因而他成为严厉的批判者。他批判“启蒙”不是为了埋葬“启蒙”，而是为了拯救“启蒙”。理性，只有在被重新审视时才有可能重建权威。

所以，理性的危机也好，自由的失落也罢，其实有一个更为根本的问题：我们一直探讨的理性主义（唯理论和经验论）是不是因为没有对理性本身进行审视，才导致理性出现了这么多的问题？

康德思索着，他看到了这些问题并深深地体会到这些问题带来的影响。这其实也是传统形而上学面临的困境。

传统形而上学的困境

传统的形而上学，自柏拉图以来探究的都是现象世界背后的本质问题，这期间运用的方法就是理性的方法，试图把形而上学当作一种科学来实践，历代的哲学家也都是这么去做的。但实际上形而上学无法成为

科学，以往的哲学家们争论不休、众说纷纭，有争论的余地就说明形而上学并不是科学，科学的答案是唯一的，那为什么哲学家争辩不休还得不出一个确切的答案呢？所以传统的形而上学，只是人类的一种理想罢了。

这些问题，康德都看到了。

他试图批判传统的形而上学，同时也要为形而上学寻找出路。因为康德并不否定形而上学的意义，对形而上学的追求是人试图超越自身有限性达到对无限性的向往的体现，这甚至比形而上学追求的科学更有意义，因为这关乎的是人自身的问题。

康德一方面对旧有的形而上学进行批判，另一方面也要努力建立起新的形而上学体系。于是，这就成了康德哲学的出发点。面临理性的危机和自由可能性的危机，审视着传统形而上学的困境，康德终于爆发了！

他要做的第一步就是对理性进行批判。因为之前的哲学家都在运用理性，无论是唯理论还是经验论，都是用理性的方式去探讨哲学，但这个理性是否运用对了，是不是有些地方超出了理性运用的范围呢？康德意识到了，只有先对理性本身有一个全方位的审视和考察，才能得出后面的结论。康德的做法是先来看看理性自身的原理是什么，人们认识世界时哪些是可以用到理性的，哪些不是理性的运用范围，搞清楚这个之后，才有后面更为宏大的形而上学体系的构建。

康德用了10年时间思索这个问题，答案就在他的那本《纯粹理性批判》中。

康德面临的问题，一个是理性的危机和自由的失落，一个是传统形

而上学的困境。康德开始寻找出路，第一步就是要对“理性”本身进行考察。这也是一个漫长的晦涩的过程，那么康德采用的是什么方法，或者说康德解决这些问题的根本原则是什么？

“哥白尼式的革命”，这是理解康德哲学的一个总入口。

05
康德：一场伟大的“哥白尼式的革命”

什么是“哥白尼式的革命”呢？

哥白尼在历史上最大的贡献是提出了“日心说”。我们知道，当时“地心说”是占据着统治地位的，每个人都认为地球是宇宙的中心，太阳是围绕着地球转的。但哥白尼一反常态，提出了“日心说”，即地球围绕着太阳转，这是一个具有颠覆性的观点。

在哲学史上，也有这么一场颠覆传统认识方式的认识论的革命，康德正是这场革命的发动者。

从17世纪开始，理性主义登上历史的舞台，之后相继出现了经验论和唯理论，这两大派别的哲学家都以探寻真理性的知识为目的，只是各自的方法不同。双方各执一词，最后走向了死胡同，两者都没有获得最终的真理性的知识。我们知道，真理性的知识是既具有普遍必然性，也具有经验内容的知识，但这两个派别都无法达到。

问题到底出在哪里？这背后是不是有一个更为根本的问题没有找到？康德思索着。他逐渐发现，所有的探讨都是在传统的认识模式下进行的，即知识要符合对象的模式，也就是说主体要符合客体。无论是经验论还是唯理论，都是先承认了一个客观的实在，在这个基础上再去探究客观实在背后的规律、本质等问题。客体是客观存在的，所有的知识都要去符合客观存在，主体努力找寻客观存在背后的真理。

比如唯物主义承认先有物质再有意识，思想的意识是对物质的一种反映。这种反映论，就是传统的思维方式。但康德觉得，按照传统的思

维方式解决不了问题，不然为什么唯理论和经验论都走向死胡同了？

康德突发奇想，他觉得以往都是主体对客体的符合，知识对对象的符合，那为什么不能颠倒过来？主体可以在先，客体符合主体，但这不是简单的颠倒，而是说客体要符合主体的认识形式，这样是不是就可以解决科学知识的普遍性和必然性的问题？于是，康德提出了这么一个假说。

这里我们再好好理解一下客体符合主体的认识形式的问题。

人这个主体，是不是有一些先天的认识形式呢？这个认识形式是不依赖于客观经验内容的，是一种先天存在的形式。而知识，就是客体符合了人的主体的认识形式后形成的。就好比说，人的思维里先天就有一个模子，这个模子只是一个空壳，就像模具一般，里面有凹陷的各种形状，但没有东西。而关于客观物体的知识，就是按照人思维里的这些模子填补出来的结果。

我们也可以把人的认识形式看作我们头脑中的一面认识之网。这个网有一个过滤的作用，最后通过这面认识之网，留在这面网上面的东西才是知识。

换句话说，知识的形成必须借助人的认识形式才能完成。这就不同于以往传统的知识符合对象的观点了，以往都是人被动地接受知识，或者知识是客观存在的，人只需要去发现就好。但康德就颠倒过来了，他提出人是有着一些先天的认识形式的，客观对象符合人的认识形式后才能形成知识。这就强调了人的认识形式的能动性。

那么人这个主体，有哪些先天的认识形式？这是我们后面要详细介绍的，比如人的感性的纯形式是时间和空间，人的知性的纯形式是范

畴。人的这些先天的认识形式是逻辑上在先的，只有在这些形式的基础上，才能认识到客观的事物。比如人认识世界，无论如何都逃脱不了时间和空间的约束，你能游离于时间和空间去认识这个世界吗？当然不能。

为什么康德如此伟大呢？正是因为他颠覆了前人的思考模式，提出了一种崭新的思维方式，并且他能很好地自圆其说进行论证。正如哥白尼完成从“地心说”到“日心说”的转变一样，康德完成的是哲学上的革命，这是认识方法的转变，同时也是世界观的转变。

那么，康德通过“哥白尼式的革命”告诉我们一个什么道理呢？就是知识要通过人的认识形式才能被认识到，知识的形成是客体对人的先天认识形式的符合过程。

有一部分知识我们是可以通过认识形式认识到的，那是不是还有一部分知识没办法通过主体的认识形式被认识到？也就是说还有一部分领域是未经认识形式限制而形成的？

就好比说，有一部分知识我们可以通过这面认识之网捕捉到，通过过滤的作用，这个过滤其实就是对知识的一种限制，留在这面网上面的东西才是知识。那是不是还有一部分知识，是通过这面网的缝隙溜走了，有没有这部分领域呢？

康德认为是有的！

于是，从人的主体性这个角度来说，世界被划分为两个世界。当然这个前提是从人的主体性来说，从人的认识角度来说的，因为这本来就是一个世界，只不过从人自身来说，是有两个世界的。

被认识之网过滤后留在网面上的是现象界，而被认识之网过滤后飘走的那部分就是自在之物了。

现象界，是我们能直接感知到的，是一个可以被认识的领域；自在之物，是我们无法感知到的，是一个不可知的领域。经过我们的认识形式认识到的事物是现象界，但现象背后是什么，这个领域是存在的，但我们无法认识，不可知。

所以，康德在知识的范围上划了一个界，有一部分知识是可以认识的，有一部分知识是无法认识的。

06

康德：一个是现象界，一个是自在之物

通过“哥白尼式的革命”衍生出了康德为知识划界——现象界和自在之物。

现象界

现象，就是我们看到的感性表象。我们看到的这个实实在在的大千世界，我们看到的花草树木，看到的星空，看到的大地，看到的人，所有我们能看到的东西组成的这个世界就是现象界。而这个现象界，是我们可以认识的领域。

这里强调一点，康德所说的现象是通过人的感性形式获得的一种感性杂多，这是表象层面的。在这个表象背后是不是有一个本质的东西呢，即现象的背后究竟是什么样子？康德认为，这个领域是不可知的，这就是“自在之物”，或者叫“物自体”。

自在之物

花的背后，是不是有一个花的模型存在，所有的花都是照着这个样子来的？康德认为，一定是有这么一个领域存在，但这个领域具体是什么样子不得而知。在花的背后，也可能就是我们看到一个花的样子的东西，也可能不是，或者有一个其他的什么东西。这些我们都不得而知，这个领域不能被认识。

但这个“自在之物”起到一个作用，它刺激了我们的感官，使我们在感性层面形成各种表象。我们看到的花，其实是花的背后有一个不可知的东西在刺激着我们的眼睛，而后呈现在我们面前的一个表象。我们能看到的、能认识的只是花的现象，而花的背后的那个“自在之物”是什么，不可知。

前面讲到，受到人的认识形式限制的这部分领域是现象界，人的认识形式就好比是一面认识之网，被这面网捕捉到的、受到限制的才是现象界，而没有被人的认识形式限制的、不在这面网上的是“自在之物”，也是无法认识的领域。康德就是在逻辑上假设“自在之物”存在，但不知道长什么样。

柏拉图也把世界划分了两个世界：一个是现象界，一个是理念的世界。你看到的万事万物是现象界，这背后有一个理念的型相，这是一个精神的实体世界。比如各种各样的苹果背后，一定有一个苹果的原型，你看到的各种各样的苹果是对原型的模仿。所以理念论里的理念是万千事物背后的那个终极存在，这是一个理念的实体。

在柏拉图这里，现象界是千变万化的，是不确定的，唯有理念世界中那个理念的实体是唯一不变的，是具有可确定性的，是终极的存在，这个理念的世界是可以被认识的，因为你知道它长什么样。所以柏拉图的理念世界，是一个可知而不可感的世界。

但在康德这里，“自在之物”是一个可感但不可知的世界。你能确定的是这个“自在之物”是存在的，但你不知道它究竟长什么样子，这是你无法认识到的，或者说这个领域已经超出了你认识的范围了。你唯一能认识的就是现象界看到的千万个长成各式各样的花朵，这花朵的背后有一个不知道是什么的东西在刺激着你的感官，让你产生了一种关于花朵

的表象。

可是，我们不禁要问，康德为什么要这样去划界？这是不是多此一举？我们只要认识到现象就够了，为什么还要划出一块名为“自在之物”的领地，而且还不可知？

这跟康德整体的逻辑体系有关。

康德的初衷是为了解决理性的危机和自由的失落问题，以及为了解决传统形而上学面临的困境，然后为未来的形而上学找到出路。

当时，休谟的怀疑论已经动摇了传统形而上学的基础，休谟只认经验领域的内容，经验背后的那个东西是什么他不承认，而形而上学探究的是经验外的那部分超验的领域。

所以康德的初衷是为了解决形而上学的危机，但这个论证的步骤却需要脚踏实地地进行。

“哥白尼式的革命”仅仅是一种思维方式的转变，是一个假说，要进行论证就要先对理性的认识范围进行考察，哪些东西是可以认识的，哪些是不能认识的。康德发现如果“哥白尼式的革命”是正确的，也就是说“对象要符合主体的认识形式”是成立的，那么就要去研究主体的认识形式是什么，客体是怎样符合主体的认识形式的，如果这条路走通了，就证明“哥白尼式的革命”这个思维方式是行得通的。于是，就要先划清界限，哪些领域我们是可以通过人的认识形式认识知识的，哪些领域是不能的。划清界限后，在各自的领域再进行探讨。

在现象界的边缘，康德立了一块碑，知识到此为止，人的认识范围到此为止，超过这个界限，就是“自在之物”的不可知的领域。

可以说，对两个世界的划分是个二元论的问题，也是康德哲学的一个前提。这并不是康德误入或不得已而陷入的二元论境地，康德本身采取的就是这么一个二元世界的设置，在这个基础上才进行其他各自领域的论证。

当划分了这两个世界后，康德的哲学脉络也就清晰可见了。

在现象界，“纯粹理性批判”主要探讨认识论的问题，拯救的是康德面临的理性的危机问题，解决的是经验论和唯理论各执一词、走向死胡同的问题以及哲学威胁到科学知识根基的问题。

而在不可知的自在之物领域，康德探讨的是不被科学理性规定的那部分内容——自由、道德和宗教信仰。这是一个本体界的领域，是一个有着无限可能性的领域，它拯救的是康德面临的自由的可能性的危机问题，最后达到的是康德的理想——建立一个道德的形而上学的世界。

07
康德：限制知识，为道德和信仰留下地盘

康德为知识划界，一个是现象界，一个是“自在之物”，之后出现了一个严重的问题。

“自在之物”是不可以被认识的，人只能认识事物的现象，这与当时的自然科学的原则发生了冲突。自然科学就是要认识自然的本来面目，就是去认识现象背后的本质性的问题，那么设置这个“自在之物”岂不是动摇了自然科学的原则吗？这是其一。

还有一个更为严重的问题，就是对形而上学的动摇。传统形而上学的目标是去找寻现象背后的本质规定性的问题，要超越认识的有限性去找到那个无限的宇宙本质和规律问题。但这时出现了一个“自在之物”，这为人的认识界限立了一块碑，人的认识到此为止，不能逾越这个界限去探究背后是什么。这样看来，形而上学的追求就是不可能的了，“自在之物”断了形而上学的路。

如此一来，两个世界的划分导致一个后果，让哲学陷入了一个消极的境地，陷入了一个困境。本来康德是为了解决形而上学的问题的，现在可好了，“自在之物”的设立恰恰又违背了他当时的初衷。

但很快，康德很好地扭转了局面。这个消极的限制完全可以转化为积极的成果。

为知识划界，恰恰说明一个道理：现象界是受到了人的认识形式的限制后才被认识到的领域，那就说明还有另外一个领域，这个领域是不受人的认识形式限制的，是可以自由发展的，也是一个无限的领域，这

就是“自在之物”。也正是因为对理性的这种限制，才导致可以开辟出一个新的领域，而且是一个更为广阔的天地。人这个主体不可掌控它，只能奢望着努力去探寻它，但永远不能完全触到它的真面目。

人的认识能力是有限的，人自身也是有限的。人试图超越自身的有限性去探寻一个无限的东西，这就是对形而上学的追求，这个领域是“自在之物”的领域，是道德领域，是信仰的领域，是自由的领域。

所以，为知识划界看似消极，实际上是为理性的另一种能力——实践理性留下了空间，能认识的领域就在现象界讨论，不能认识的但又无时无刻牵引着人的无限向往的领域，就是不可知的“自在之物”了。

所以，康德说我们有必要限制知识，以便为道德信仰留下地盘。而这个地盘恰恰就是形而上学的领域——道德的形而上学领域。

康德哲学整体上是为了解决一个核心问题——传统形而上学面临的困境，只不过他用到的方法是把主客体的关系颠倒过来，发动了一场“哥白尼式的革命”。因为要探究客体符合主体的认识形式问题，就要先对理性的范围进行考察，对认识的范围进行划界，于是就衍生出了两个世界的问题。但到这里，我们仅仅只是开了一个头，因为康德发动“哥白尼式的革命”是为了解决他面临的问题所做的准备，这仅仅是一个方法，是一个假说：客体围绕着主体转。如果能证明这个假说是正确的，那么也就证明了康德这套理论是正确的，最终也就解决了他面临的传统的形而上学的问题——理性和自由的危机问题。

之前再三说到，传统的形而上学出现困境，因为唯理论和经验论哲学家都是按照传统的主体符合客体的模式进行思考的，因而各自都出现问题，发展不下去了，两者都无法找到真理性的知识，要么只有经验内

容没有普遍必然性，要么具有普遍必然性没有经验的新内容。

那么，有没有一种知识，既具有普遍必然性又具有经验内容呢？

通过这个“哥白尼式的革命”，康德找到了。正是对主客关系的颠覆后，康德认为有一种知识既具有普遍必然性，又具有经验的新内容。这种普遍必然性是主体的先天的认识形式，而经验内容正是后天杂多的经验结果，这种知识就是——先天综合判断。

人的先天认识形式和后天的经验内容相结合后，形成知识。这正是客体对主体的认识形式符合后的结果。于是，这就能说通了“哥白尼式的革命”蕴含的主客体关系的颠倒问题。当然，这里面的论证相当复杂。

08
康德：什么是先天综合判断

“先天综合判断”的问题，也是《纯粹理性批判》里的一个总问题，那么，什么是“先天综合判断”？

先天综合判断

我们可把“先天综合判断”划分为三个词：“先天”、“综合”和“判断”。从字面上来看，其最后的落脚点在“判断”上。这是一种什么样的判断？先天的、综合的判断。

判断

什么是“判断”？

我们先用常识去理解，当你在说一个判断的时候，其实你是在说“什么是什么”。比如，“李明是好人”，这就是一个判断。“花是红色的”，“小草是绿的”，这些都是判断。这里有一个普遍的句式：A是B。凡是具备了这样特征的句子就是判断。

当然，这是我们从常识去理解的。实际上，还有一类命题虽然不是用“A是B”的形式，但也叫判断。比如，“李明很善良”“北京在南京的北边”。也就是说，具有真假性的句子也叫判断。

我们的考察以“A是B”这个句式展开。

在康德看来，一切知识都具有判断的形式。你只说概念A或者概念B的时候，这是不是知识？这不是知识。判断一定是连接了两个概念的，只有当A和B这两个概念连接在一起的时候，这才是判断，才能叫知识。

于是，康德把判断分为两大类：分析判断和综合判断。其实这是两类知识。休谟将知识分为关于观念的知识和关于事实的知识：观念的知识是几何学、逻辑学的知识，而关于事实的知识是具有经验内容的知识、自然科学的知识。休谟对此早已区分。而康德明确提出了这两类知识的特点：一个是分析判断的知识，一个是综合判断的知识。

分析判断

分析判断的知识是什么？举一个例子：物体是有广延的。在这个判断中，“物体”这个概念本身已经包含了“广延”这个概念了，“广延”就是长、宽、高三向量，那么一个“物体”本身已经具备了“长、宽、高”这三向量，不可能有无广延的物体。于是，在这个判断中，“物体”包含了“广延”，从“物体”就可以分析出“广延”来。

在“A是B”这个句式中，A这个概念里已经包含了B的概念了，这个判断中并没有说出什么新的东西出来，并没有拓展出什么新内容。还有很多这样的判断，比如，“水是液体”，“地球是圆的”等，以及我们知道的形式逻辑，这些都是必然的真理，属于分析判断。

分析判断具有普遍的必然性，但不具有经验的内容，也不能扩充新的内容。唯理论从天赋观念出发进行逻辑的推理，得出一些逻辑的形式，最后得出的命题就是一些分析判断——只有逻辑形式没有新的经验

内容。

而这些逻辑形式是先天的、不证自明的，是先于经验就有的一些形式，是逻辑上在先的。因而分析判断也叫先天判断。这样的判断一定是具有普遍必然性的，但是没有经验的新内容，不能扩展知识。

这就是分析判断或者说先天判断的内涵，大家只需要记住一点：这类判断具有普遍必然性，但不具备经验的新内容。这也是唯理论最后得出的知识。

综合判断

综合判断就是有了后天的经验内容的知识，因而也叫后天判断。比如，“玫瑰花是红色的”，“水是热的”，这些都是需要后天经验到之后才能得出的判断。你看到了玫瑰花的颜色，然后判断它是红色的；你的手触摸到了水，感受到水是热的，这些都是在你经验后得出的结论。

在A和B这两个概念之间，不存在必然性的关系。比如“玫瑰花”和“红色”这两个概念，玫瑰花不一定是红色的，还有白色的玫瑰花，只是你看到的这朵玫瑰花是红色的。再说水，水一定是热的吗？不是，水也有凉水，只是这壶水烧热了，你触碰到后，才感觉到水是热的。

这些判断就是综合判断，是后天的经验所得。

“物体是有广延的”，这是一个分析判断，那如果同样还是说“物体”，怎样表达才能够称其为一个综合判断呢？“物体是有重量的”，这就是一个综合判断了。“物体”这个概念本身是不包含“重量”这个概念

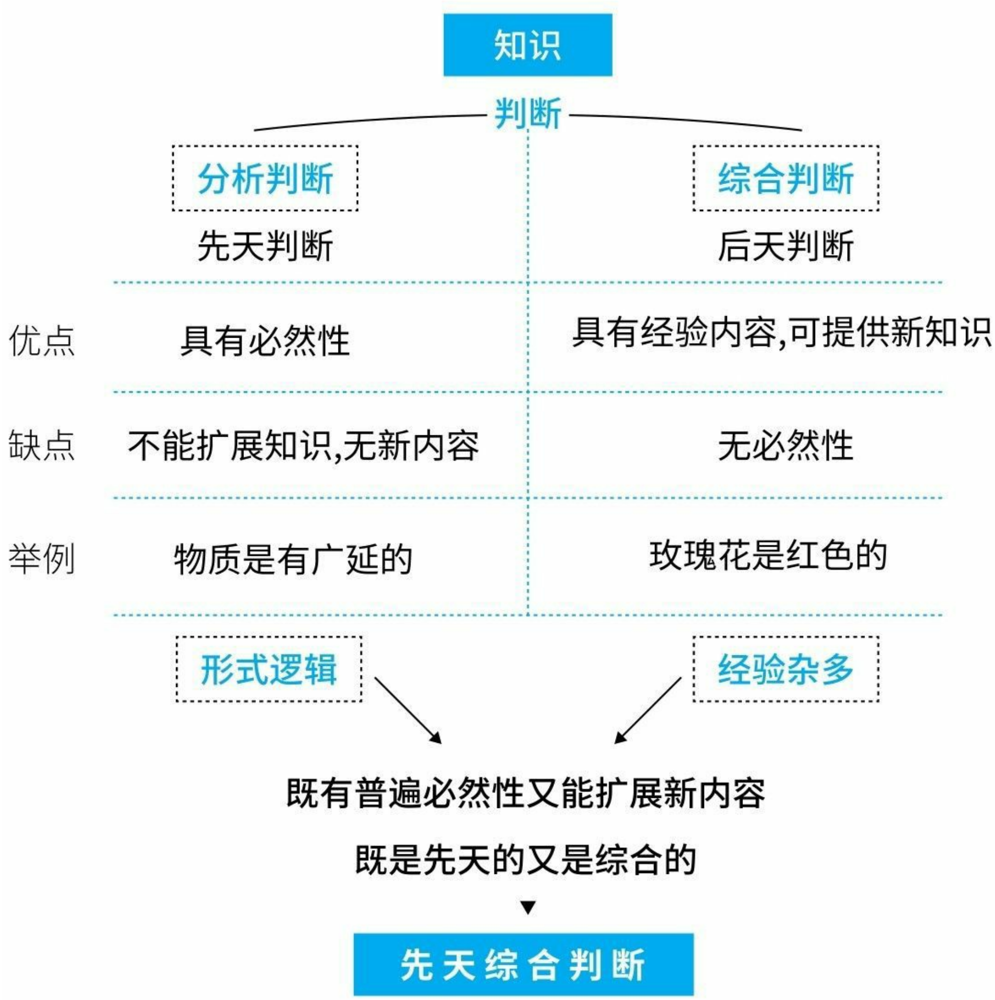
的。因为重量的前提是万有引力，之后人才能判断出物体是有重量的，这是有经验的新内容。如果在某个特定的情境中，比如宇航员在太空中处在失重状态，还能得出“物体是有重量的”这个判断吗？不能了。因此，这只是一个偶然的经验的结果，是偶然的真理，不具有普遍必然性。

经验论就是这个路数。只注重经验的层面，没有逻辑的形式，最后得出的知识就是一个个具有经验内容的综合命题，每一个命题都能说出新的东西，但并不具有普遍必然性。“天鹅是白色的”，但并不是所有的天鹅都是白色的，还有黑天鹅呢。

因而综合判断是后天的判断，是偶然的真理，具备经验的新内容，能扩展知识，但不具有普遍必然性。

分析判断和综合判断各自的特点和各自的问题其实也是唯理论和经验论各自的问题。为什么理性遇到了危机，为什么唯理论和经验论各自都发展不下去了？因为它们各自得出的结论，都不是真理性的知识（既具有普遍必然性，又具有新内容）。唯理论和经验论都只占其一，不能两全其美。所以康德站出来解决这个问题了，有没有一种知识是既具有普遍必然性，又具备新的经验内容的呢？

康德把先天判断和综合判断进行了一次整合，提出了“先天综合判断”——既具有先天的形式，也具有普遍必然性，又具有后天的经验内容，并可扩展新的内容。



什么是先天综合判断

康德的先验哲学脉络

康德提出“先天综合判断”是因为要解决唯理论和经验论的困境问题，而这个“先天综合判断”正是“哥白尼式的革命”的一种体现，因为他把主客体之间的关系颠倒过来了，去探讨客体是如何符合主体的先天认识形式的。

这个客体是什么，就是经验的内容，是经验的质料。主体的认识形式就是一种先天的思维形式、一个框架。那么只要能证明出客体符合主

体的认识形式这条路是走得通的，只要能证明出先天的认识形式和后天的经验能够有效结合在一起，就可以说明“先天综合判断”是可行的。

只要证明了“先天综合判断”是可能的，唯理论和经验论的难题也就解决了。最后会重新建立起理性的权威，从而构建起一个未来的形而上学的世界。

这所有的逻辑论证就落脚于一个最为核心的问题：先天综合判断何以可能。这是破解整个逻辑的重中之重。

所以，康德在《纯粹理性批判》这一整本书里讲的就是这么一个核心的问题：先天综合判断何以可能。要论证“先天综合判断”何以可能，我们就要先知道“先天综合判断”有哪些，再去看看他们是如何可能的。

先天综合判断有三类：数学问题、自然科学问题和形而上学问题。形而上学这里又分为作为自然倾向的形而上学何以可能，以及作为未来的一种科学的形而上学何以可能这两个问题。

于是在《纯粹理性批判》里，康德分为了四部分进行了论证：

①先验感性论：解决数学问题何以可能；

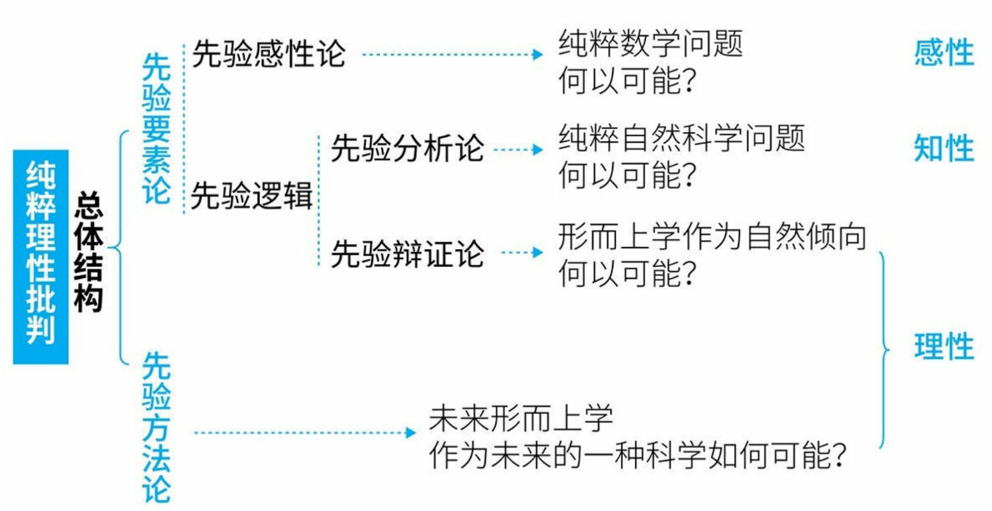
②先验逻辑的先验分析论：解决自然科学问题何以可能；

③先验逻辑的先验辩证论：解决形而上学作为自然倾向何以可能；

④先验方法论：解决未来形而上学作为未来的一种科学何以成为可能。

只要能说明这些领域的命题是可能的，也就说明了一个总命题：先

天综合判断是可能的，从而就完成了“哥白尼式的革命”，证明客体符合主体的先天形式问题这个路是走得通的。



纯粹理性批判的逻辑脉络

那么如何来证明这几类问题的可能性呢？

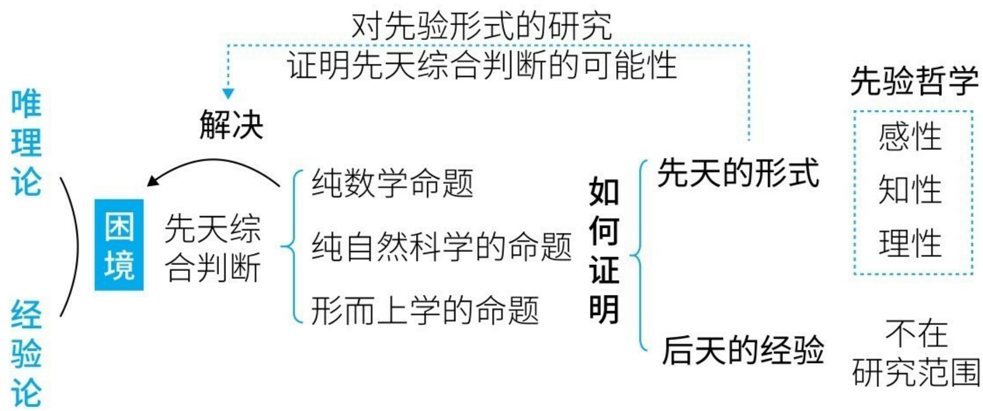
我们知道“先天综合判断”由两部分组成：一部分是后天的综合经验，一部分是先天的知识。后天的经验内容，这不是康德要去探讨的，他要去探讨的是先天的知识那部分。

什么是先天的知识呢？就是在经验之前的知识，如形式逻辑的知识、数学的公理知识等。但康德不是去探讨形式逻辑是什么、数学公理是什么，而是要去探究这些先天的知识是如何运用于经验之上的，也就是说这两者是怎样融合在一起的，从而产生了一种既具有先天的普遍必然性、又具有经验新内容的知识。

这个过程，就是康德的先验哲学的内容。先验的含义就是探讨先天的知识和后天的经验内容结合在一起如何可能的问题。先验哲学就是探讨这些先天的知识产生的原理。比如1+1=2，这是一个数学问题，那么

是什么导致1+1=2就一定成立呢？有什么条件让1+1=2就一定成为一个正确的命题呢？这就是康德要去探究的，这几类问题的纯形式是什么，这些问题成立的可能性的条件是什么，这些都是对先天知识本身的一种探究。

康德又把认识的层次划分为三个——感性、知性和理性，因而就有了先验感性论、先验知性论和先验理性论的内容。



康德解决问题的思路

09
康德：先验感性论

我们可从两个维度来了解先验感性论：一是什么是先验以及什么是感性；二是感性的纯形式问题。

什么是先验，什么是感性

先验

“先验”是什么意思？我们可通过先验的知识和先天的知识进行比较来理解。

先天的知识，这个很好理解，就是相对于后天的经验知识而言，在经验之前的知识就是先天的知识，比如形式逻辑、数学的公理、自然科学的基本原理等。“两点之间直线最短”就是一个公理，这不需要你后天经验到而是先天就存在的知识，是具有普遍必然性的。还有“万有引力定律”，这是自然科学的基本原理，也是先天的知识，无论你是否经验到，这个定律都是存在的。

而先验的知识，首先它也是先天的，也是在经验之前的。但先验知识是讨论先天知识何以可能、讨论先天知识的先天性的知识。比如在形式逻辑中，形式逻辑成立的可能性条件是什么？在什么情况下这些形式逻辑才说得通？对这些问题的回答，就是先验的知识。再比如，数学的公理问题“1+1=2”，“1+1=2”在什么情况下或者说满足了一个什么样的条件后，这个命题才成立呢？这就是先验的知识要去讨论的。

先验的知识，探讨的是先天知识成为可能性的那个形式是什么。在数学里面，那个先天的东西让数学成为可能；在自然科学里，那个先天的东西或者先天的形式让自然科学成为可能；在形而上学里，那个先天的东西让形而上学成为可能。于是，相应就有了先验感性论、先验知性论和先验理性论。

这个“先验”就是去探讨感性、知性和理性中那个先天的形式是什么，这些先天的形式可以很好地应用到经验对象，这些对象符合先天的形式，从而形成先天综合判断。

先验感性论

我们可以从两个方面理解“先验感性论”：对感性概念的理解和对感性的先验性的理解。

什么是感性认识？我们用常识去理解，感性认识就是你直接感受到的一种体验，你眼睛看到什么，耳朵听到了什么，鼻子闻到了什么，这些都是感性认识，是你在经验后产生的一种认识。当然，这是我们传统意义上对感性的认识。

但康德认为，感性是通过我们被对象所刺激的方式来获得表象的能力。

这句话最终的落脚点是能力，是一种接受的能力——接受刺激的能力。

这个对象是外部对象。但这个外部对象不是实实在在看到的那个对象，而是在不可知领域的那个自在之物。也就是说，感性认识的过程首

先是外部对象这个不可知的自在之物刺激了我们的感官，我们的感官对这个自在之物产生了反映，这个反映就是我们感官所获得的表象。这就是感性的认识过程。

比如，你看到一朵花的过程其实是在花背后的自在之物刺激了我们的眼睛后，我们的眼睛里呈现出来的对这个自在之物的一种表象。

我们能从这个过程中获得什么？获得一朵花的现象，获得对事物现象的认识。这是一种经验性的质料，是现象的质料。质料很好理解，就是实实在在的东西。

那是不是说关于这朵花的现象仅仅只有经验的质料成分呢？如果我们用常识理解，你会认为没错！我们看到的这朵花，就是一朵实实在在的花，就是实实在在的质料。因此感性认识就只有质料的层面了，这是经验到的内容，除此之外没有别的东西了。这是我们常识的思维，或者说是传统的知识论的思维。

但康德就不认同了，他认为，在我们感性直观里的这一个个现象，不仅仅包含了后天的经验内容（质料的部分），也包含了某一种先天的形式，这种先天的形式使得这些现象的杂多能够在某种关系中得到整理，从而表现为一个综合的东西出来——一朵花的现象。当然，这朵花的现象不再是这朵花本身，也不是单纯的仅仅是指这朵花的自在之物，而是被一种先天的形式掌控着、后天的经验被统摄在这些先天的形式之下，而后形成的一个综合的物体，它既具有先天的形式，也具有经验的新内容。

这就是康德的不同之处，他要去探讨的是这个先天的知识为什么能够与后天的经验内容相结合，这种可能性是什么？

这就涉及了感性的先验性的探讨。

感性也是具有先天的认识形式，感性中的这些形式是不依赖于后天的经验杂多的，是具有独立性的，但这些先天的形式又构成了后天经验内容的一部分。在知识形成过程中，先天的形式起了作用，如果没有先天的形式，就无法获得感性的知识，这些先天的形式构成了后天经验的先决条件。

那么，感性的先天的纯形式是什么呢？是时间和空间。

感性的纯形式：时间和空间

康德认为，感性的纯形式就是时间和空间。

一个是对外感官而言，就是我们对外部事物的感觉，排除了一系列经验内容后，最后剩下来的那个纯粹的形式就是——空间；另一个是对内感官而言，就是我们对自身内部的感觉，排除经验内容后，剩下的纯粹的形式——时间。

这是康德的理解。我们先不去探究康德的时空观，我们先来用常识判断，看看大多数人是怎样认识时间和空间的。

可以说，大部分人都是受到牛顿的时空观影响的。当时牛顿已经提出了时间和空间的概念了。牛顿的立场是绝对时间和绝对空间。空间是任何事物存在的一个绝对背景。它就好像一个大的容器，所有的东西都往里填，就算这里面的东西都搬走了，还有一个大的空间是存在的。当然每个事物也有自己的相对空间，但所有事物都在统一的背景下，就是在绝对的空间里的。

而时间就是一条长河，我们看不到源头也看不到尽头，不知时间从哪里来、去向何方，我们经历到的事物只是在时间的长河中慢慢流逝着。

所以，牛顿的时空观是一种客观的时空观，是事物存在的形式。这或许也是我们每个人对时间和空间的理解。我们可闭上眼睛去想象一下什么是时间、什么是空间。你或许会想到不停转动的钟表，每一个当下，时间流逝而走。因此有了过去、现在和将来。时间就是一条长河，永无止境。而空间呢？你或许认为，就是我们眼前看到的可以被填补的空白的地方。当我们仰望星空，当我们被天空包围着，天空就是一个巨大的空间了。

这是我们常识的理解，或者也是受到了牛顿时空观影响而形成的一种看法：时间和空间是客观的，无论你是否意识到，时间和空间都是客观存在在那里的。

但，康德提出的时空观就不同于我们的常识了。

康德认为时间和空间是一种主观形式，不是客观事物具有的属性。客观事物是否具有空间和时间，我们不知道。我们知道的时间和空间，是我们感受到的，是我们主观认识的一种形式，是我们的感性认识得以发生的先天条件。一切感性材料都必须符合这个形式后，才能够被经验到并形成知识。

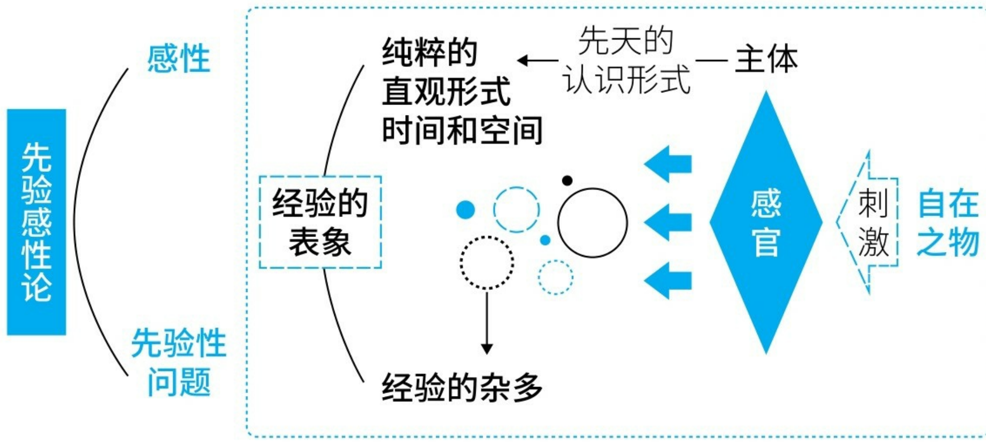
所以康德这里的时间和空间是一种条件、一种形式，而且是先天的形式，是我们能够通过感性认识把经验杂多统摄在一起的一个先决条件。换言之，如果杂多的感性材料没有经过时间和空间纯形式的整理，就不可能构成经验的知识，凡是你经验到一个现象，它必然先天地在时

间和空间的纯形式下，不可能脱离这个纯形式。

可以说，康德提出的时间和空间是感性认识的纯形式，这是一种主观的认识形式，也是一种先天的形式，客观的事物只有符合了这个先天形式后，才能够被我们的感性能力抓取到，从而形成我们对事物的认识。或者说感性的材料被放到了时间和空间的纯形式中，才能形成感性认识。

想想看，你经验到的所有外部事物，你的任何感觉和印象，是不是都要在时间和空间里才能经验到？没有时间和空间就不能被我们感受到。比如一张桌子，你看到这张桌子，产生了对这张桌子的印象，这说明什么？说明这张桌子要先在空间中，而当你有了“看”这个动作的时候，这一切都已经发生，空间的形式和桌子的感性材料很好地融合在一起了。康德找到了这么一个空间的纯形式，一种先天的形式，是可以应用到感性材料里的。而空间是几何学研究的对象，点、线、面、体这些都是在空间之中的，所以空间的纯形式被找到了，这使得几何学的先天综合判断成为一种可能。

再比如欧几里得几何学里的各种公理，都是建立在一种直观基础上，不需要进行推理和论证，这可以说是一种感性的认识。比如，“两点之间直线最短”，如何证明这个概念？“两点”“直线”“最短”，这几个概念我们单独说也都是说得通的，但如何把它们综合在一起使其成为一个命题呢？通过空间的纯形式，画个图一切都解决了。两点之间再也找不出别的更短的线了，必然是直线最短。而图形是空间的形式，是几何学研究的领域了。所以，空间的纯形式说明了几何学里的先天综合判断是可能的。



先验感性论

而时间是我们的感官形式，是我们内心状态的一种先天形式。比如代数问题，我们算“5+7=12”的时候，5个加上7个，这个过程是什么？这是一个数的过程，是一个前后相继的过程。如果没有时间这个形式，你仅仅分析5和分析7，这两个数放在一起能得出12这个结论吗？不能的。所以，5+7这个过程是一个数的过程，这里面离不开时间的前后相继问题。一旦时间这个纯形式找到了，就说明代数里的先天综合判断是可能的。

这样一来，康德通过对感性里的纯形式的探讨，认为时间和空间是感性的纯形式，而这样的纯形式又是先天的一种认识形式，先天要作用于无数经验杂多，这些经验的杂多又被自觉地统摄到这些形式下，被这些形式整理后就形成了感性认识。

纯数学里的先天综合判断就是这样的认识，这也说明了纯数学问题里的先天综合判断是成立的，纯数学问题得以可能。

这就完成了第一个论证——先验感性论。

可以说，感性认识还是一个比较低级的认识，只是接受了感性的材

料，这是一堆杂多的感性经验。但人对这个世界的认识是有秩序性的，人的知识也是成体系的，那么如何把这些感性的杂多经验整理成一系列的知识内容呢？这就到了知性的认识层次，因而也就有了对知性的纯形式的探讨。

10 康德：先验知性论

关于先验知性论，我们去看看知性是一个怎样的认识方式，知性的先验性是如何被证明的。

什么是知性

知性

说到知性，我们不妨先抛开康德的说法用常识去理解一下，或许你会认为知性一般都是用来形容有知识、有内涵的女性，知性在现代人看来是一个形容词。

但在康德这里，知性是一种比感性认识更高级的认识形式，是把感性杂多的经验材料整合起来、综合起来的认识能力。通过感性认识我们获得了许多感性表象，感性的直观能力导致我们具有了一种接受经验杂多的能力。而知性就是把接收到的感性杂多综合起来，按照一定的规则使得这些感性材料都被统摄其中，从而构造出知识的一种能力。

知性是对直观的经验杂多进行一种加工和整理，这些经验杂多符合知性的规则，而加工整理的过程就是知性的认识过程。

可能大家会认为，这不就是我们说的理性认识吗？从感性认识上升到理性认识，从看到的现象去挖掘现象背后的本质和规律，从而达到一种理性的认识阶段。从便于理解的角度，大家可以这么去理解，但其实

不然，我们常识里的理性认识是先有感性认识，在感性认识的基础上去总结其中蕴含的道理、规律等，而后这些规律规则才成为一种理性的认识。

但康德这里不是这样的，不是说先有了感性认识后才有知性的认识，也不是从感性杂多中去总结其中蕴含的一套规律。而是这些规律和规则先天地就存在了，知性的这套规则先天地就构成了经验内容的条件，经验的杂多符合知性的先天的认识形式，而后才形成经验的知识。

不同概念间的联结都遵循着一个规则，这个规则就是知性认识要去探讨的。那么这个先天的规则问题不就是逻辑的问题吗？

这里，我们不妨先来讲讲两种逻辑——形式逻辑和先验逻辑，便于大家理解。

形式逻辑和先验逻辑

形式逻辑是什么？形式逻辑是一种判断，这个判断只关注判断的两个概念在形式上是否正确，而不关乎内容。

比如，“飞马会飞”，这就是一个判断，在形式逻辑上这是成立的。“飞马”是一个概念，那么飞马怎么样——会飞。没错，你挑不出任何毛病，因为这个句式没有问题。“会飞”只不过是对“飞马”这个概念的一个解释罢了，不会产生什么新的知识。

但实际上如果你去探究这个判断所说的内容——“飞马会飞”就有问题了，因为这并不符合实际情况。所以，能不能有一种逻辑是关乎内容层面的呢？从内容层面去判断其中蕴含的逻辑是否正确的问题，这就是

先验逻辑，这也正是知性的层面要去探讨的思维和对象的关系问题了。

先验逻辑是真理性的逻辑，是要去探究真理性知识的，而形式逻辑是探究形式上的正确性，其不一定是真知识。

通过这两种逻辑的比较，我们要得出一个结论，对知性的探讨其实是对先验逻辑形式的探讨，不仅要探讨形式上，还要探讨内容上的逻辑是否正确。一旦涉及内容层面的逻辑，这就需要有一个承载者或者说要有一个形式来承担关乎内容逻辑的论证。感性的经验杂多肯定无法承担这个作用，因为感性的杂多仅仅只是一种表象罢了，感性的纯形式时间和空间起到的作用是使感性直观成为一种可能，之后到此结束。真正让所有感性杂多综合整理统一起来的正是知性的作用，是知性的纯形式在起着作用。所有对感性杂多的综合整理都要遵循一个统一的规则，在这个规则下进行综合整理。那么这个起到规则作用的东西是什么呢？

康德提出，这就是知性的纯形式——范畴。

知性的纯形式：范畴

范畴，我们对这个词其实并不陌生，但康德说的“范畴”是一种思维的形式，是不掺杂任何经验内容的纯粹形式，是一种最为普遍的概念。用我们通俗的话来理解，就是现象背后的那个本质属性的问题。

早在亚里士多德时，就已经提出“范畴”的概念了，但亚里士多德的“范畴”仅仅是一种对经验的概括，是从经验中总结出来的概念。但康德这里，这个顺序就颠倒过来了，“范畴”不是从经验中得来的，而是一种先天的纯粹的形式。康德从亚里士多德的范畴中吸收了各种命名，提出了十二个范畴，共分为四大类——量、质、关系和样式。

我们仔细研究会发现，这每一类里的三个范畴都呈正、反、合的关系，这个范畴表可以运用到一切方面。但有一点需要注意：这个范畴并不是我们直观经验到的。你能直观看到原因和结果的关系吗？不能。这个范畴是一种思维的形式，是一种纯粹的知性概念，而且是先验的，范畴是先天就存在并成了构成经验知识的先决条件。

感性得到的一堆经验杂多，是需要范畴这种先天的形式进行统摄和整理的。换言之，范畴需要借助经验的杂多内容，没有经验的杂多，范畴也无从谈起。只不过知性范畴是一个先验的逻辑形式，不是从经验杂多中总结而来的，而是先验地存在于经验的杂多之中。经验知识，正是经验杂多自身符合了这种先验的范畴的结果。这也就是客体符合主体的形式的过程。

量的范畴	质的范畴	关系的范畴	样式的范畴
统一	实在	实体与属性	可能或不可能
多样	否定	原因与结果	存在或非存在
整体	限制	作用与反作用	必然或偶然

康德提出的范畴表

我们都玩过拼图，拼图中无数杂多的小图块就像我们对经验的杂多现象的一种认识。而知性的过程就是这些无数杂多的小图块按照一定的纹路拼在一起形成了一套完整的图，这个拼图的过程就是知性作用的过程，图和图之间凹槽衔接的规则就可以看作范畴的作用，所有的小图块只有符合了这个凹槽衔接的规则后，也即所有的客观事物只有符合了范畴的规则后，才能形成完整的一幅画，形成一个完整的知识。

归结到一点，知性的纯形式——范畴，是一种先天的形式。这种纯形式是独立于经验的，但又构成了经验的条件。没有范畴这种形式，我们就不可能形成经验的认识，没有范畴在其中的作用，就不可能形成经验知识。

这时，你或许会陷入一种更深的思考中，有了一个更大的疑问。感性的纯形式这里还能理解，时间和空间这种纯形式是形成经验认识的先决条件，因为感性是直观层面的，任何感性材料都要在时间和空间中，脱离这个条件我们就不可能看到、听到、触摸到，就不能有感性的杂多表象。但到了知性范畴这里呢？知性范畴的先天性不难理解，这种纯形式是先天就存在的。我们能理解这种纯概念是在经验之前就先天存在，但如何证明知性范畴这种纯形式是构成经验的直接条件？也就是说，范畴这种形式和时间、空间一样，都是我们形成经验知识的一种先决条件，既然是一个条件，那么如果没有范畴，我们就不能形成经验知识了。

这个地方不太好理解，也是非常难的一部分。我们通常会认为，通过感性方式我们已经看到实实在在的物体了，通过感性认识我们已经形成经验认识了，这些物体已经活生生地展现在我们面前了，那为什么还要说有一个知性的范畴存在，而且还说正是因为这个范畴使得我们形成经验知识成为可能呢？

这是《纯粹理性批判》里最核心、最难的部分了。康德也是花了大量的篇幅去论证的。

如果知性的纯形式——范畴能够作用于感性的杂多，这是成立的，就能够得出结论——知性的范畴确确实实是一种先天的形式，而且构成了经验知识的先决条件，任何经验材料都要统摄其中，最后形成一种既

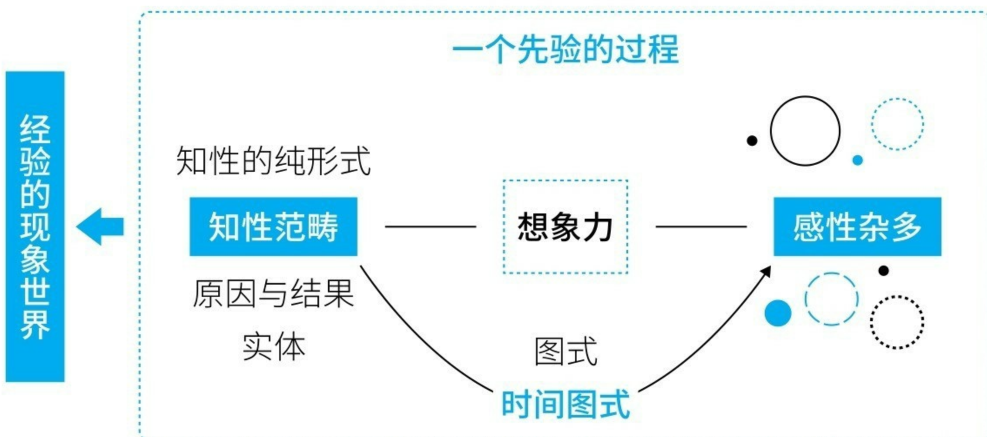
满足了先验逻辑又具有经验内容的知识，这就是自然科学的先天综合判断。

那么如何证明这个知性的纯形式范畴是构成经验知识的先决条件呢？或者说知性范畴要如何演绎，才能把经验的杂多和经验知识联系在一起呢？

这些问题就涉及知性的先验演绎的过程。

逻辑破解：想象力和时间图式

我们知道，知性的认识过程就是把感性杂多加工整理综合的过程，这个过程正是范畴应用到感性杂多的过程。只要我们能证明知性范畴和感性材料能很好地契合在一起，就能得出先天的思维形式和后天的感性杂多能够相结合的结论，从而完成先天综合判断的证明。



先验知性论

那么，范畴是如何应用于感性杂多的？按理说，这两个是完全不同质的。知性范畴是概念，感性直观是杂多的质料。一个概念怎么能运用到质料上？如何让这两个完全不同质的东西很好结合，使其具有合法性

呢？

康德认为，必须要有一个第三者，这个第三者可以让知性和感性得以良好沟通。这个第三者就是想象力。

人要借助想象力的作用，使得知性范畴能运用到感性杂多上面。想象力是知性和感性沟通的一个中介，起到桥梁的作用。

想象力是什么？可能大多数人认为，想象力是一种天马行空的想象能力吧。但康德这里所说的不同于我们的常识理解，想象力是把知性的范畴概念和感性的杂多经验联结在一起的能力。

这时我们就又要问了，为什么这个中介是想象力？为什么想象力能沟通感性和知性？

康德提出，这跟想象力的特点有关：想象力一方面具有一些感性的特点，一方面又具有一些知性的特征。想象力本身兼具两者的特性，所以能够把两者沟通起来。

这样的想象力还是很抽象，想象力总得有一个承载者，或者说想象力到底是通过一个什么表象来表现这种特征呢？

康德提出是通过想象力产生的图式来表现的这种特征。想象力是图式的承载者，图式是想象力的产物。正是因为想象力的图式，使得知性的先验范畴可以用于直观杂多的材料，使得知性范畴可以合理合法地运用到感性材料当中。

图式

图式是什么？就是产生规则的图像或者程序。

就好比我们平时画的逻辑思维导图，图式本身就是一个具有规则和程序的图像。规则和程序是一种逻辑的形式，而图像是一种经验的形式。

所以，一方面图式具有知性范畴的一些特征：因为范畴就是一种概念的规定性，一种规则，其中蕴含着普遍性和逻辑的形式，而图式也具有这种规则和程序性的特点，也是具有普遍性的。另一方面，图示又具有感性的特点：感性直观就是具体的经验材料，一个个鲜活的事物的表象，而图式最后的落脚点也在图像上面，无论你的程序和规则怎么制定，最后都要落脚于一个图像上面，而一旦落脚于图像上面，这就是具体的感性材料层面了。

为什么图式能承担这个作用？因为想象力的图式既具有感性的特点，又具有知性的特征。

比如建筑的图式，其实就是具有了建筑的各种特征和规定性的图像。这个图式具有一定概念的规定性，又具有一定的普遍性，但又不是纯抽象的概念，还带有一点点感性的色彩，图像表现出来的是一个具体的画在纸上的建筑，但又跟真实的建筑差那么一点点，因为真实的建筑是感性的直观，你是可以看到并走进这个建筑里的，你的手也可以实实在在地触摸到建筑的墙面。

所以，相比知性范畴而言，图式不是纯范畴，它只是具有了范畴的一些特征；相比于感性直观而言，它又不是纯的感性材料，只是具有了一些感性的特征。

康德认为，正是因为想象力的图式的这些特点，使得想象力能够成

为沟通知性和感性的一个桥梁。

这时，问题又来了，康德已经找出了想象力的图式这个中介，但这个图式具体是什么？范畴在什么样的条件下应用于感性杂多才是有效的？或者一个什么样的图式才能够起到中介作用？有没有一种先验的图式？

康德的回答是明确的：在一定的时间性的条件下，范畴用于现象是有效的。

那么这个图式就是一种时间的规定而已。所有的范畴要符合现象，就要满足这个时间性的要求。没有时间性的规定，范畴就不可能应用于经验杂多现象，时间才是这个中介的最终的形式。

我们知道，所有的感性现象都是在时间和空间中的，无论是外感官还是内感官，都要在时间之中。当然，外感官是既要在时间中又要在空间中的，内感官是在时间中的。因此，时间是一切现象共同的特征。也就是说，所有的现象都要在时间中，没有时间这个形式，一切都无从谈起。

那么，在康德看来，这个想象力的图式，这个起到中介作用的图式，无非是按照规则的先天时间规定而已。

图式最终的特点和落脚点就在时间层面。时间的规定性，既有感性的特点，又有知性的特点。时间和感性表象有一些相似性，因为时间包含在一切经验杂多的表象之中，无论是内感官的表象还是外感官的表象；时间也与范畴有一定的相似性，因为时间是具有普遍性的，而范畴也是具有普遍性的。

所以，知性范畴之所以能够应用到感性杂多，正是想象力的图式在其中起到中介的作用，而这个图式正是一种先天时间的规定。最终的落脚点在时间性上面。

换句话说，这十二个范畴如果想运用到感性杂多上，就要符合时间性这个规定。

我们举两个例子：一个是实体范畴的图式，一个是原因和结果范畴的图式。

实体范畴的图式

实体范畴的图式是什么？是实在之物在时间中的持存性。

这个时间是一种先验的时间规定，不是我们经验到的时间（过去、现在和将来）。先验的时间就是经验性时间的基底，在这个基底的层面上有一样东西是保持不变的——无论其他东西怎么变化，唯有这个东西保持不变，持续存在，这个东西就是实体。

实体就是在时间中持续存在的那个东西。换言之，如果时间持续存在消失了，那个东西还是实体吗？不是了。

这就是实体范畴的图式。用这个图式去联结的是范畴和经验杂多。经验杂多只有符合了这个规则——时间的持存性，才能叫实体。所以图式最终的规定性在时间层面。

原因和结果范畴的图式

因果性的图式是什么？是那种实在之物，只要愿意设定它，就总是有另外的东西接踵而来，所以这个图式就在于杂多之物的相继状态。

相继状态讲的就是时间的先后顺序。凡是某一种现象发生后，另外的一个现象就会紧跟而来，这两种现象在时间上前后相继，这是一种规则，符合了这样规则的状态就是因果性的范畴。

比如，“太阳照射大地，大地变暖”。我们寻找到一个最根本的先验形式问题，排除所有的经验内容后，不去考虑大地变暖是因为太阳光的热能等因素，只去考虑一个纯形式的问题，那就会落到时间的层面，正是在时间的规定性下，有这么一个前后相继的时间先后状态，才符合因果性的范畴。

所以因果性范畴的图式是最终的规定时间性。

我们再来整体梳理一下：康德在知性领域要解决的一个总问题是探讨知性认识形式的先验性的问题，为什么知性的纯形式范畴能够应用于感性的杂多，是什么使两者的结合具有合法性？只要证明了这个问题，就能得出客体对主体的形式的一种符合。客体对象，我们形成的经验知识本身就是客体对主体认识形式符合后的综合产物。

所以，康德找到了一个中介——想象力，通过想象力的图式的作用，将这种既具有感性特征又具有知性特征的图式沟通起来。怎样沟通？通过一种时间的先验规定性，范畴符合感性杂多，就要符合时间的先验规定这条原则。时间图式便是先验知性论的一个落脚点。

最后，康德论证出来了，时间的先验规定性的问题使得范畴应用于对象是合法的。于是，我们得到的经验知识是既具有先天的范畴形式又具有后天经验杂多的内容。这不就是先天综合判断的知识吗？既具有普

遍必然性，又具有新知识新内容。

知性为自然界立法

知性的纯形式范畴是经验之所以能够成为知识的一个直接条件，范畴是一种先验的逻辑形式，感性材料之间彼此形成统一所遵循的那个规则，便是范畴体系。

康德在《纯粹理性批判》中说：范畴就是这样的概念，它们先天地把法则加诸现象和作为现象全体的自然界之上。

我们仔细琢磨这句话，范畴是一种先天的法则，而这些法则运用到感性的杂多现象和作为现象全体的自然界之上。这说明感性的杂多或者全体自然界要遵循一个法则，这个法则就是知性的范畴。换一种表达就是——知性为自然界立法。这也是康德得出的一个重要的结论。还有一种说法是“人为自然界立法”，但确切地说，应该是人的知性能力，即“知性为自然界立法”更为准确一些。

这个自然界是什么呢？是指我们常识理解的大自然（花草树木）吗？当然不是。在康德看来，这个自然界是一切可能经验的总和。不仅仅是花草树木了，你所有经验到的现象，所有的经验世界就是自然。我们可以把其看作一切现象统一的综合体。

那么在经验的杂多层面，要遵循一个什么规则，能够让经验的杂多联结在一起形成知识呢？这就是知性的范畴。我们前面已经讲到，现象界、自然界要遵循知性的范畴，而范畴就是一种规则，因而当自然界遵循这个先天的规则的时候，就得出了这个结论：知性为自然界立法。

也就是说，自然界的法则，是经验杂多先天地去遵循，同时也是自然界被统摄到这个先天的范畴后的结果。自然界中各种经验杂多的联结，不是事物固有的，而是范畴所具有的。现象界、自然界只要去遵循这个先天的法则就好，这就是“哥白尼式的革命”，它颠倒了主、客关系，这是一个客体要符合主体的认识形式的过程。而知性形式是范畴，范畴的形式又是主观的形式，于是自然界的经验杂多去符合这个先验的范畴形式，从而得到一种既是先天的又是综合的判断。

“知性为自然界立法”就是康德“哥白尼式的革命”得到的一个重要结论。

我们再回到最初的那个问题，康德要论证先天综合判断何以可能，通过三个领域——纯数学领域、自然科学领域和形而上学领域。

纯数学领域我们已经论证过了，感性的纯形式时间和空间使得纯数学领域的先天综合判断也得以可能。

而在自然科学领域的证明正是知性要去解决的。“知性为自然界立法”就是一种经验杂多彼此联结的法则，这就是范畴形式和经验杂多的结合，也是自然本身的规律。那么要证明自然科学领域的先天综合判断是可能的，只需要说明这个自然科学的规律问题是先天的，也是综合的。

“知性为自然界立法”足以说明这个法则是范畴的形式，范畴是先验性的，是一种先天的存在，范畴规定的法则就是一种先天综合命题，这种命题不依赖经验，但又能够反过来运用于经验，产生新的知识和内容。

所以，这解决了康德最初的那个“纯自然科学何以可能”的问题。在

知性纯形式范畴的先验性的条件下，纯自然科学命题是可能的，纯自然科学的先天综合判断是可能的。

关于知性的先验性问题，我们把握住几点：

第一，知性不可直观。知性是看不见、摸不着的，知性不像感性杂多那样，因为知性的作用是对感性杂多的综合整理，是一种抽象的逻辑能力，但这种逻辑又是先验的，它不依赖于经验，又构成了经验知识的先决条件。

第二，知性范畴的演绎，我们讲到的是康德《纯粹理性批判》里的客观演绎，重点是强调知性范畴本身是如何运用到现象界的，这需要一个中介——人的想象力，其落脚点便是时间的图式。时间图式也可以看作知性范畴演绎的先决条件。知性范畴能够运用感性杂多，正是遵循了时间性的原则，这是康德最大的理论贡献。康德挖掘出了那个基底的问题，他不同于我们的常识思维仅仅是去看现象背后的本质是什么，康德要去找的是使得这个本质成为可能性的条件是什么，即使得范畴的演绎能够成为可能性的条件是什么。最后，康德找到了“时间的图式”这个中介，具有知性和感性各自的特征，从而能完成两者的沟通。

第三，知性只能运用于现象界，也就是经验的世界、可认识的世界。唯有如此，才能得到有效的知识。知性不能运用于不可知的自在之物，如果知性的运用越界，便会产生理性的幻相。

11
康德：先验理性论

一种更为高级的认识能力：理性

感性和知性我们已经了解，感性认识的是经验杂多，获得的是一堆杂多的表象；而知性就是对这一堆杂多表象进行加工整理，知性的范畴运用到这些杂多表象之中，使得在杂多的表象之间按照一定的规则进行联结形成知识，这样的知识是概念和概念间形成的判断。

知识的来源是感性和知性，两者都是在现象界领域的运用，也只有在可认识的经验领域运用才能产生有效的知识。如果超出这个经验的范围，是不是还有一个经验外的领域？而这个领域又是哪种认识的能力在起作用？这便是理性的认识。

之前讲到康德为知识划界的问题，在可以认识的现象界，感性和知性可以加以运用，感性接受感性杂多，知性对感性杂多加工整理后形成判断的知识。在现象界的边界，康德立了一块碑——知识到此为止，再往前走就是一个不可知的“自在之物”世界，这是理性本身具有的自然倾向可以去探讨的。

理性的能力，就是把感性和知性形成的判断的知识进行更高级的统一的能力。知性形成的知识是判断，而理性则是把判断和判断联结在一起，给经验世界提供一个整体的秩序的能力，理性能力也是一种推理的能力。

理性的对象不是经验世界，理性也不跟经验世界直接发生关系，理

性要发生关系的是已经得出的知识，并把不同知识、不同判断做一个整体的联结。用专业的话来说，理性的能力就是把知性得到的各种知识、规则和定律再进一步综合统一，并把它们概括为最高、最完善的系统，以把握无条件的绝对知识的能力。

理性的能力要探究的是一个世界的终极问题，知性的范畴仅仅是针对现象界而言的，那知性范畴本身的根据是什么？或者说这个根据的根据是什么？那个绝对的东西是什么？那个无条件的东西是什么？这就是理性要去探讨的。

理性的作用便是从一个宏观的角度对世界进行统一，给经验世界一个秩序。秩序是什么？大家都见过十字路口的红绿灯，这个红绿灯起到调节的作用，红灯停，绿灯行，行人和车都遵循这个法则，因而交通才能井然有序。这个红绿灯的作用可以看作理性的作用。

理性不参与到具体的经验知识的建构中，因为知识的建构是在感性和知性层面，而理性对经验知识起到了整体的系统性的调节作用，这就好像一盏明灯，一直在指引着前方的路。有这盏灯和没有这盏灯，会有差别。没有这盏灯，你就失去了前进的方向，失去了一个可以给你照亮前进道路的向导。有了这盏灯，你才能知道前方该去往何处，并朝着这个方向走。

人类的知识体系也是在这盏明灯的指引下不断进步、不断完善的。理性起到了调节和范导的作用，就像是理想一样。理想是看不见、摸不着的，理想不是现实，理想是你要去追寻的。这些就是理性对于现象界的积极作用。

那么理性的理念都有哪些呢？当知性范畴运用到这些理性的理念层

面后，会产生什么严重的后果呢？

先验理念：灵魂、宇宙和上帝

关于理性的纯粹理念，康德认为有三种：灵魂、宇宙和上帝。

这三个概念对经验世界、人的认识以及知识起到范导式的作用。你可以这样去理解，既然理性是去探寻世界的本质问题，追寻存在的根基问题，那么对这个无条件问题的追寻，最后就会落脚于灵魂、宇宙和上帝问题。

第一个先验理念——灵魂

灵魂，这是从心理学角度的一种追溯，从主观角度的追溯。“你为什么会产生这样的想法？”“你为什么要做善事？”对这些问题的追溯，最后就追溯到灵魂这里了。“为什么要做善事？”因为这是高贵的灵魂的体现。当然，这里举的例子是为了让大家更好地理解。

第二个先验理念——宇宙

宇宙是从客观的角度的一个追溯，对物理现象的知识的追溯都归摄到“宇宙”这个理念中。比如，苹果从树上掉落，这是为什么？追溯到最后就落脚在“宇宙”这个理念中了，自由落体定律是宇宙的法则，不可违背，此外再也找不出别的原因了。

第三个先验理念——上帝

上帝是主观和客观加在一起的统一，是内外部的统一，是那个绝对的存在。

康德认为，这三个理念“灵魂”“宇宙”和“上帝”是一种先验的理性的理念。这三个理念如同明灯一样，一直在指引着现象界。从这个角度来说，当理性的理念成为一种导向，成为一个理性的指引的时候，这便是理性的能力所起到的积极意义。

但随之而来的，便是理性的消极意义，下面我们就来说说这个消极层面是什么意思。

先验幻相

首先要强调一点，理性本身的这三个理念是不能被认识的，康德把它们划分在了自在之物的领域。你无法探究清楚“灵魂是什么，宇宙是什么，上帝是什么”。这是一个你无法用知识、规则以及条条框框的论证得出的结论。

你能用一套完整的知识体系去说清楚灵魂是什么东西吗？不能。你能说得清宇宙的规则到底是什么吗？不能。你能说明白上帝究竟是个什么样的存在吗？不能。

自古以来，人们有一种倾向，有一种秉性，就是特别乐意去探究“灵魂”“宇宙”和“上帝”到底是什么，而且还把这些理念当作一个客观的对象去加以认识，这就出现问题了。

在康德看来，“灵魂”“宇宙”“上帝”不是现象界的领域，不是经验的领域的对象，这些理念只是一种理想，是可望而不可即的。当你把理想

当作了现实，把理想的统一性当作了现实的统一性后，并试图把对理念的认识当成一种科学研究时就出现了问题，就产生了理性的先验幻相。幻相是什么？就是有点不真实的意味，若隐若现，并不是本来的面目。

传统的形而上学一直以来就是要去探寻宇宙背后的那个本质规律是什么，去探讨存在之为存在是什么。这正是把不可认识的理念当作了一个可以去认识、去探索的对象，把理想的理念当作现象界的研究对象去研究，理想的理念变为了理性的幻相，然后去探寻这个幻相的真相是什么。康德认为，这就是理性带来的消极意义。产生先验幻相，这也揭示出了传统形而上学的问题。

为什么说去探究这个理性的理念问题就会出问题？我们知道，人们在思考这些理念时，除了范畴这样的判断工具外没有别的工具了，所以人们很自然地把知性范畴运用到理念上面，去探究理念的范畴问题——是否存在，有什么因果关系，等等。而知性范畴的运用又只能在现象界，一旦越界，一旦超越经验的范围，当知性范畴运用到理性的理念时，这就违背了康德的认识论原则。范畴运用在经验范围外的领域，是一种非法的运用，就会导致错误——先验幻相的出现。

理念是根本不能被当作认识对象加以认识的，但理性有一种自然的倾向，这种倾向是情不自禁、身不由己的，就是要去超越经验的范围，人不自觉地想要去认识那个神秘的领域，这个领域就是形而上学的领域。

换句话来说，先验理念本身是没有问题的，这三个理念本身就像是远处的灯塔，若隐若现地在指引着你前进的方向，但你非要攀登上这个灯塔去一看究竟，去看看这个灯塔的材质是什么、发光的原理是什么，这时就出现问题了。先验的理念——灵魂、宇宙和上帝——变为了先验

的幻相。你又把这种幻相当作一种可以追求的现实对象。传统形而上学的套路就是这样，康德对此是持严厉的批判态度的。

那么知性的范畴运用到理性的理念（灵魂、宇宙和上帝）后，会造成哪些具体的错误呢？这就涉及理性心理学、理性宇宙论和理性神学的幻相问题。

理性心理学的幻相：谬误推理

当范畴运用到灵魂这个理念后，或者说把灵魂当作一个现实对象去认识后，会产生四个谬误推理：灵魂的实体性、不朽性、人格性和观念性。这是理性心理学的角度。

我们重点去讲第一个谬误推理——实体性。

根据前面讲到的知性范畴表，实体是知性的范畴，那么当实体这个范畴运用到灵魂这一理念时，就会得出一个结论——灵魂是实体，这就会产生一个逻辑的错误。

“灵魂是实体”到底错在哪里呢？我们先来看看是怎么得出“灵魂是实体”这个结论的，理性的论证方式我们前面也提到过，就是通过一种三段式的推理而来。

大前提：实体是只能作为主体而被理解的东西。

小前提：灵魂（思维存在者）是一种只能作为主体而被理解的东西。

结论：灵魂是实体。

从这个三段式的推理得出结论：灵魂是实体。

我们来梳理一下这个三段论的逻辑：大前提首先说实体是什么，是只能做主体的那么一个东西，最后的落脚点在“主体”这个词上面。大前提里的“主体”是事物的独立存在，也就是说实体是一种独立存在物。只有满足了这个条件，才能叫实体。

那么灵魂满不满足这个条件？在小前提里说到了，“灵魂是一种只能作为主体而被理解的东西”。对啊，既然小前提这么说，就得出结论：灵魂就是实体了。

但康德找出问题了，这个小前提里说到的“灵魂是主体”的这个“主体”和大前提里的“实体是主体”的这个“主体”是不同的。

小前提里的“主体”是一个认识的主体，是一个逻辑的主体。当你在说“灵魂是主体”时，已经假设了一个逻辑主体存在。谁在说？你在说，或者我在说，或者他在说。因为“灵魂是主体”这个判断一定是被述说出来的，那么灵魂又是谁的灵魂呢？是你的灵魂，我的灵魂或他的灵魂。而大前提里说的“实体是主体”的“主体”是一个实际的主体和存在物。

那么一个实际的主体怎么能跟一个逻辑的主体、一个下判断的主体画等号呢？

理性的心理学混淆了这两个概念，把灵魂当作了实体。灵魂是思维的主体，思维的主体怎么能当作实际的客观的主体呢？这就是理性心理学的谬论，这也是灵魂理念出现的幻相。

总体来说，当知性范畴“实体”运用到理性的理念“灵魂”时，就会出现客观主体和下判断的主体相混淆的结果，从而导致逻辑的错误，这就是一种理性的幻相。“灵魂”这个理性的理念，按理说是不能当作被认识的对象的，但你偏要用一套规则去规定“灵魂”，去说其所以然，康德认为这就不行了，不能这么做。

理性宇宙论的幻相：二律背反

当知性范畴运用到“宇宙”的理念时就会出现错误，这就是理性宇宙论的幻相——二律背反。

什么是二律背反？我们可以这样去理解，针对同一个对象，两个论题正反相对，但各自都成立，各自都符合逻辑。

当范畴的质、量、关系和模态这四组范畴运用到“宇宙”这个理念时，就会导致四组二律背反的出现。康德所做的就是揭示其中发生错误的原因，这也是康德批判传统形而上学最重要的部分。

四组二律背反：

第一组

正题：世界在时间和空间上是有限的。

反题：世界在时间和空间上是无限的。

第二组

正题：世界上的一切都是由单纯的部分复合而成的。

反题：世界上的一切都是复合的，没有单纯的东西。

第三组

正题：世界中除了自然因果律以外，还有自由，或者还有自由的因果律。

反题：世界上没有自由，只有自然的因果性。

第四组

正题：世界上有绝对必然的存在者作为世界的一部分或者世界的原因。

反题：世界之中或世界之外都没有绝对必然的存在者。

我们这里主要讲第一组和第三组二律背反。

第一组

正题：世界在时间和空间上是有限的。

反题：世界在时间和空间上是无限的。

这两个命题放在一起是矛盾的，但在各自的范围内又都是说得通的。按理说，两个命题不能同时为“真”，如果同时为“真”就不符合理性

的要求了。理性的要求是要找到那个绝对性，找到最后的“真”的东西。但现在可好了，这两个命题正反相对，但各自又能自圆其说。

康德认为，错误不在于正反题哪一方，而在于问题的本身——“有限”“无限”这些概念只能运用到现象界之中，只能说时空中的现象是有限还是无限的，但当你把这些概念运用到世界、运用到宇宙这个理性的理念时就会出问题，因为宇宙这个理念是自在之物的领域。范畴运用到自在之物的领域，就必然会导致错误。

第三组

正题：世界中除了自然因果律以外，还有自由，或者还有自由的因果律。

反题：世界上没有自由，只有自然的因果性。

这一组二律背反是非常重要的，也是康德非常看重的，这是关于自由和必然的关系问题，也是对因果性的讨论。前面说到，休谟提出了对因果关系认识的颠覆，这也是对自然科学的挑战，对传统的形而上学的摧毁。所以康德在这里讨论自由和必然的关系问题就很重要。必然是什么，就是因果的必然性，是自然的规律。而自由呢，就是心中的道德定律。

对必然和自由的讨论，也可以看作康德整个哲学的入口。现象界讨论的都是必然的问题，自在之物讨论的都是自由的问题。

回到这组二律背反，康德要讨论的是什么？

正题中说到了，世界中除了自然因果律以外还有自由，或者还有自由的因果律。这是什么意思？世界中的一切首先是要遵循自然因果律的，自然因果律就是说一个事物的存在总有其存在的原因，宇宙就在这个因果系列中。在一切事物中，你总是能找出一个原因，当你无限制地找到最后，总有一个使一切发生的最原始的原因，这个就是自由因，最后的落脚点是在自由层面。人们追溯到最后要找到那个推动世界发展的第一个力，便是自由因，所以这是正题强调的。

但反题认为，世界上没有自由，只有自然的因果性。意思是说，如果世界上有自由因的话，就违背了自然的因果性，有自由因就会破坏因果律，因为自由是没有原因的。如果你说有自由的话，那么每个人都可以随心所欲地创造规律，而不遵守因果律了，那么这个世界就乱套了。但实际情况是你必须要遵守自然律，太阳东升西落、自由落体，这些都是亘古不变的，你认为世界有自由，但你能自由地改变这些吗？不能。所以，反题强调这个世界、这个宇宙是没有自由因的，只有因果必然性。

可以看到，正反题都在用因果律说事儿。正题说，要遵循因果律，无穷地追溯原因，一定有一个最初的原因，那就是自由；反题说，没有自由，因为如果有自由因，那就违背了自然因果律。

于是，这两个论题各自都说得通，但放在一起又都是矛盾的，这个矛盾其实就是自由和必然的矛盾。一个说有自由没有必然，一个说有必然没有自由。

这一切错误出在哪儿？就是把理性的理念——宇宙当作一个可以认识的对象，将知性的范畴运用到理念层面导致的。把理想的统一性当作了现实的统一性，而陷入自由和必然的矛盾中去了。

但这个自由和必然的矛盾，康德认为是可以解决的，关键在于变换切入的角度。前面我们已经说过，康德把这个世界划分为现象界和不可知的自在之物。我们看到的这个现象界，看到的是事物的表象，这个领域遵循的是自然规律，遵循的是自然的因果律。但还有一个不可知的自在之物是引起这些表象的原因。比如我们看到一个苹果，其实看到的只是苹果的表象，还有一个不可知的自在之物是引起表象的原因，苹果的物自体便是自由因。于是就可以得出，自然因果律和自由因在各自的领域互不干扰。这样，必然和自由的问题就解决了。

在现象界是“知性为自然界立法”，一切表象都要符合这套知性的范畴规则，这就是自然的规律，在现象界没有自由因；而在自在之物领域，“理性为自身立法”，这个物自体是有自由因的。这个领域也是康德认为的实践领域要去探讨的“人应该”的问题，自由因就是那个最原始的原因，人正是因为有了“应该”这个能动性，才使其有了自由因。

康德为什么如此看重第三组二律背反？那是因为对这个矛盾的解决也是康德哲学总体脉络的体现，关于必然和自由的讨论也是他两个世界各自遵循的原则。

理性神学的幻相：理想

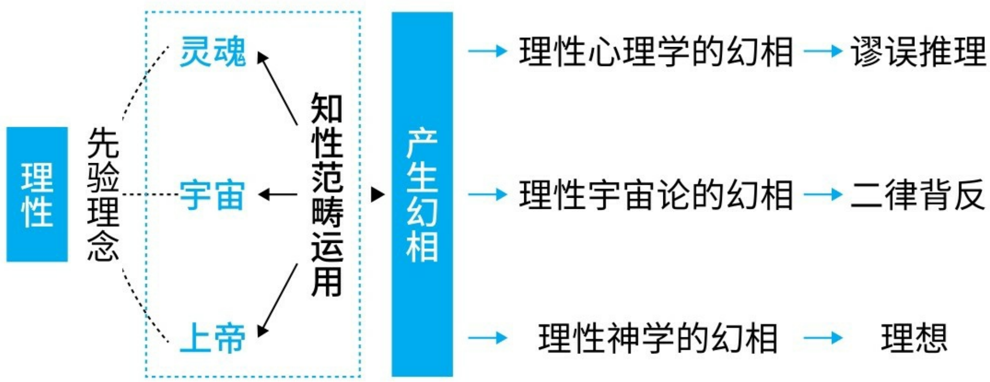
当知性的范畴运用到“上帝”这个先验理念时，就产生了理性神学的幻相——理想。

也就是说，把“上帝”当作一个可以认识的对象时，就会出现错误。康德批判了史上关于上帝存在的理论证明，最后得出一个结论：上帝只是从外部事物和人的思维概念中概括出来的理想而已，是人性自我完善

的产物。

以往的哲学家试图证明上帝是存在的，而康德认为上帝并不具有客观现实性，上帝的存在仅仅是人的一个理想罢了。通过对理性神学的幻相的批判，也表达了康德对以往形而上学所持的批判态度。

知性范畴运用到理性的理念后就会产生错误，产生幻相。在理性心理学领域，产生的幻相叫谬误推理；在理性宇宙论领域，产生的幻相叫二律背反；在理性神学领域，产生的幻相叫理想。



知性的范畴运用到理性的理念，会造成哪些错误

康德用了大量篇幅去揭示幻相中存在的错误。但是我们需要强调一点，先验幻相的产生是人们误用了理性而造成的结果，所谓误用就是知性越界使用了，知性本来只能在经验范围内运用，现在运用到超验的领域，这就是误用。这也是理性本身的自然秉性的体现，最后导致先验幻相和传统形而上学的问题。

理性的理念本身没有问题。理性的理念本来就是可以静静地待在那里，像一盏明灯一样指引着方向。不能因为理性的误用而破坏了理念本身的美好存在。

这些理念本身就是形而上学的存在。尽管前面康德用了大量篇幅去说幻相问题，可以理解为这是对传统的形而上学的批判，因为幻相是理性的一种误用导致的。但又不能因为理性的误用而扼杀形而上学的存在。只要理性还要对经验知识进行更高的综合，就会有反映理性的自然倾向的形而上学存在。

到这里就解决了一个问题，也是我们最初提到的问题——作为一种自然倾向的形而上学是可能的，这也是传统的形而上学可能性的问题。

既然说到了作为传统的形而上学是误用了理性的结果，那么能否正确地使用理性，即形而上学作为科学何以可能？这是康德提出的一个议题。这个答案留在了实践的领域，理性在其中便可以发挥作用了。这个领域也是我们之前说到的“自在之物”的领域、自由的领域。

12
康德：实践哲学

康德的第一批判《纯粹理性批判》研究人类如何认识外部世界的问题，而第二批判《实践理性批判》则是理论哲学的归宿和目的。康德始终认为，人的理性只有一个，但运用在了不同的方面，一个运用在知识的层面，一个运用在道德的层面，因而这也是康德二元论的体现。

相对于纯粹理性批判，其实康德更看重实践的领域，正如我们前面说到的，康德是一个温暖的哲学家，他关注的是人的问题：人可以认识什么，人可以做什么，人可以期望什么。在探讨完人可以认识什么之后便要落在实践的层面：人可以做什么。

西方哲学里的“实践”不同于我们常识的理解。我们常识会认为实践是一种人类实际的活动，比如劳动是一种实践，或者说我们参加了一个什么活动，这是实践。西方哲学里的“实践”其实指的就是人的道德行为。实践的哲学也就是道德的哲学。

康德在实践哲学部分，到底要解决什么问题——什么是道德法则？道德法则的前提是什么？道德律为什么能够成为一种可能？道德形而上学的条件是什么？根据是什么？判断一个行为是否道德的标准是什么？这也是一个伦理学的问题：人应该怎么去做。

什么是道德？大家或许会想到道德就是一种正义感的体现，是“己所不欲，勿施于人”，是一种大公无私的精神，是一种先人后己的品质。但这些行为背后的原因是什么？人们做出这样的决定的前提是什么？有人落水，有些人会毫不犹豫跳下河去救人。我们要追问：为什么

会出现这样的情况？人的这个道德的行为该怎么去解释？或者说这些行为的背后的根据是什么？

这是康德首先要去思考的，他提出这一切的原因首先是人是自由的。这也是康德在实践哲学里设立的第一条原则，首先要承认自由，没有自由，这些道德行为就无法解释了。正是因为人在实践上的自由性，才有可能使道德发生。

当然，这仅仅是第一步，先要设定人是自由的之后，在自由的前提下，才能有后面的论证。

13
康德：人是自由的吗

自由是什么？你可能会认为自由就是自己可以去选择自己想做的事情，不受束缚的状态；或者说自由是在法律允许的范围内，保护自己利益不受侵犯的权利。前面讲到斯宾诺莎时说“自由是对必然的认识”，对必然性认识得越清晰，就越自由。但康德所说的自由，远远不止于此。

自由，是在“你应该”的层面去探讨的。

人是具有两面性的。首先，自然领域在现象界，人作为现象界的一员，人是要遵循自然的法则的，生老病死你要遵循，吃喝拉撒睡这些你要遵循，而且是你不得不遵循，因为这是一个自然的规律和法则。比如，“万有引力定律”，你能摆脱这个定律吗？不能。人在现象界要遵循一个外在的必然性的问题，这就是人的一种本能。

但在现象界以外的自在之物的领域，或者说在伦理和道德的领域就不是按照自然规律和法则来运行了，在这个领域，人是按照某种内在的规范和准则（比如道德原则、信仰原则等）去实践、去行动的，人会有一些自发性的行为。而这正是理性在其中起到的作用。

这种自发性意味着什么？意味着你可以有选择的权利，你可以给自己制定一套行为的准则。这个准则的制定者不是自然界的规律，而是你自己。于是，这个行为的准则就是各式各样的了，你有你的准则，我有我的准则。

人有主动权，这也是人区别于其他自然物的原因。动物和植物只在现象界，因为它们只需要遵守自然法则就可以。但人不同，人有了另外

一个世界，这个世界充斥着价值观以及各种准则，这就是人理性的一种自发性的体现。

举一个我们现实中的例子：很多大学生毕业后面临着找工作的问题，有些人想去当公务员，有些人想去外企，有些人想出国留学……这就是人各自的选择问题，而每个人在做选择时其实都遵循了各自的准则，比如有些人想过一种安定的生活，有些人喜欢挑战、喜欢多赚点钱。那么“喜欢安稳”和“喜欢多赚钱”就是每个人不同的准则，这是一种主观的准则。你之所以选择不同的工作，一定是有自己的准则在起作用，或者说这也是你的价值观使然。你是遵照着这个价值观去做出选择的，这便是一种自由的体现。

当你有了可以选择的机会时，这恰恰说明人是有自由的。你不用被外在的东西束缚，你不是被动的状态，选择权在于你自己，你是一个主动的人。人自己给自己制定准则，然后自己按照规定去实践。

这时你也许会问，人为什么是有自由的？“人有自由”这个观点，难道不是一种假象吗？或许人是不自由的，只是我们营造出了“人是有自由的”这么一个幻相出来？

康德认为，在自在之物的领域，自由是一切证明的绝对前提，是一种先验的设定。

自由不是一个论证的问题，而是人之所以为人，人作为自发的存在者的一个必要条件。人不仅仅是自然的物理存在，也是一个精神存在。那么，自由毋庸置疑就是人之所以为人的一个先验存在。不承认自由，人就没有自主性，就等同于花草和动物了。

需要强调的是，自由只是道德的一个前提。也就是说，人的自由只

是为人的道德提供了一个先决条件。人自己给自己制定规则和准则，但这些主观的准则还不是道德。那什么样的准则才能算得上是道德？人究竟做出怎样的行为时，才能算得上是道德的行为？

14
康德：道德律是一种绝对命令

自由的先验设定，让人们可以自主地设定准则并进行实践，这是一种主观的准则，当然这个主观的准则是多维度的，是非常私人化的。既然如此，这样的准则就有好有坏。如何从这么多主观准则中去做选择呢？这就需要有一个客观的法则来起作用。

客观的法则也是一个普遍的法则，就是不仅对个别人有效，而且是对所有有理性的人都有效的法则。这个法则便成了一种判断的标准、一个实践的法则——评判准则的普遍原则。我们不能随意评判哪种准则好或不好，得找一个合理的准则去评判，评判后决定人到底应该采取哪一种准则。

这种客观的实践法则叫命令。命令是什么？就是“你应该如此”的准则。

到这里其实仍然没有说到道德的法则。我们回顾一下思路，从自由的问题说到了人具有的各种主观准则，那么该如何去做选择，这就需要一个客观的实践法则。这种客观的实践法则就是命令——“你应该”这样的命令。

那是不是只要符合了命令的口吻，在众多主观的选择中就可以选定那个道德的法则呢？就可以选择不仅对自己有效，也对所有人有效的那个法则？不一定。

假言命令和直言命令

康德把命令分为了两种：一种是有条件的命令——假言命令，就是“如果怎样，就会怎样”这样的命令。比如，“如果你想获得尊敬，你就应该诚实守信”。你之所以要诚实守信，是因为想要获得什么，如你要获得人们的尊敬。这是有条件的命令。

还有一种命令，就是无条件的命令——直言命令。这是无条件命令，就是“你应该怎样怎样”，比如，你应该诚实守信，你之所以诚实守信，没有别的目的，只因为你要诚实守信而已。

康德认为，这样的无条件的命令才是一种道德的准则，才是道德律。这种无条件的命令，也就是一种绝对命令。而有条件的命令不能算是一种道德律，充其量只是一种合法的表达而已。

到这里，我们便从客观法则中找到了道德法则。我们再来回顾一下思路。人的自由，使人的行为产生了两种判断准则：主观的准则和客观的法则。在客观的法则中，只有那些无条件的命令才能成为一种道德准则，也就是说，道德准则是没有功利色彩的，一种纯粹的为了道德而道德的行为才能算作真正的道德。这样的法则，不仅对个人有效，而且对所有有理性的人都有效。

道德的法则

比如，一个人想要得到财富，那么怎么去获得财富？这时，人的自由使得自己可以产生多种做出判断的准则出来：可以凭借自己的劳动获得，也可以通过偷盗来获得。这两种准则都是人的主观准则，都会指导你的行为。

但这两种准则就天差地别了，我们用常识便可以判断，一种是不好

的准则，比如去偷盗去抢，这是一种非道德的准则；一种便是好的准则，通过劳动获得财富。

这两种准则是不是首先是人的主观准则？是的，因为这是人的自由导致的，人可以做出不同的选择。那么，这两种准则哪一种可以推广到大众，成为所有人都可以遵守的准则呢？能够成为一条普遍的法则加以推广的那条准则就是道德法则。也就是说当主观的准则上升为一种客观的普遍法则时，就可以成为一种道德法则。在这个例子中，“通过偷盗的行为获得财富”能不能成为一条普遍的准则加以推广？不能。因为如果这样的话，你可以去偷，我也可以去偷，别人也可以去偷，最后的结果是这个世界乱作一团，无法达到一种至善的状态。而“通过劳动去获得财富”这条准则可以成为一条普遍的法则加以推广，每个人都可以去实践这条法则，这就是一种道德的准则。因为这条法则采取的是一个绝对命令的形式——“你应该通过劳动获得财富”，没有条件，没有其他的功利色彩，更没有目的，就是为了遵守道德本身才叫真正的道德。

到这里，你会发现康德的道德律，其实讲的是一个动机的问题。是否道德，主要看你的动机是什么，这个动机是不是真正对道德本身的一种热爱？如果是的，这才叫道德。

我们又朝前走了一步，我们从自由的先验设定，区分了主观准则和客观法则。在客观法则中，只有绝对的命令、无条件的命令才是道德律，只有主观的准则可以当作客观的法则加以推广，并对每个人都有效的时候，才是道德的法则。同时，道德律又带有动机论的色彩，只有你出于对道德的热爱，为了道德本身而做出的行为，这才叫道德。掺杂了其他功利的目的和条件的，就不叫道德。

那么这时又来了一个新问题：既然道德法则的标准就是个人的准则

能够对一切人都有效，那怎么去判断这个准则对一切人有效呢？拿上面的例子来说，怎么去判断“通过劳动获得财富”这条准则就是对所有有理性的人有效的法则呢？这其中的根据是什么呢？

对以上问题的回答就涉及道德法则要满足的条件问题了。

15
康德：人是目的，而不是手段

康德认为，法则要满足三个条件才能称为道德法则。

普遍性原则

普遍性原则，这是第一个条件。康德说：“要只按照你同时认为也能成为普遍规律的准则去行动。你的行动要使你的准则通过你的意志上升到普遍的法则。”

这段话的意思是，你的准则要成为对一切人都有效的准则才能成为道德，这是一个普遍性的原理，道德法则要对所有人有效。这也是道德法则之所以成为道德法则的一个根本条件，必须具有普遍性。这个行为是否是道德的，就要看这个行为准则是否可以推而广之，让所有理性者都可以去遵守。

这是第一个讲到的根本条件，但这一点并没有说出为什么道德法则能够成为道德法则的根据，也就是说，怎么去判断这条准则对一切理性者都有效？

人是目的，而不是手段

康德说：“你的行动，要把你自己人身中的人性，和其他人身中的人性，在任何时候都同样看作是目的，永远不能只看作是手段。”

翻译过来，就是我们非常熟悉的那个观点“人是目的，而不是手

段”。

前面已经说到，康德的道德律其实讲的是一种动机论。你有着什么样的动机，就会采取什么样的行为。人最初的动机是什么呢？是为了得到利益。为了不受惩罚而去采取的道德行为并不是真正的道德。

真正的道德行为是什么？是你把道德本身当作了目的。为了诚实而诚实，为了尊老爱幼而尊老爱幼，把道德当目的，而不是把道德当作你实现某种其他目的的手段。

我们延伸一下想想实际生活，我们活着是为了什么？或者说我们现代人如此争权夺利，想方设法赚更多的钱，是为了什么？赚钱是为了获得更好的生活，很多人把手段当作目的，把赚钱本身当作要追求的目的。人是要更好地生活的，财富只是实现人自身目的的一个手段而已，人要把实现自身的目的当目的。

很多大学生选专业的时候，都会面临着不同选择。有些人会以这个专业未来的就业是否乐观为衡量标准，看看学这个专业以后找工作能否赚到钱，而不是追问内心自己最喜欢最擅长哪个专业，自己追求的人生理想是怎样的。这就是将目的和手段颠倒了。

康德的这个道理用在我们当今仍然具有深刻的现实意义。我们一直都在问自己想要什么，但现实是，我们往往在追求目的的过程中，把手段目的化了，把外在的那些条条框框当作了目的，而没有真正追问自己的内心。

回到康德这句话上，“人是目的，而不是手段”。我们的动机要放在人本身上面，这个动机要纯粹，没有任何其他的外在的干扰，把各种利益的诱惑排除在外，只有当我们把人自身当作目的后，所有的行为才能

成为一种道德的行为，这样的行为才能推而广之，这样的法则才能称为道德法则，并对所有理性者都有效。

那这时我们又要问了，人的目的是什么？

人的目的，就是理性自身的目的。人要把自己当作目的，就是人要去遵循理性自身的目的。只有这样，人的主观准则才可以上升为一种道德法则推而广之，并对所有人有效。这就是道德律背后的那个根据。符合了这个条件，康德认为道德法则才能够得以实现，才能成为一种普遍的法则得以推广。

其实，“人是目的，而不是手段”这个观点强调的是一种纯粹性，人的动机要纯粹，为了道德而道德。这一点也可以来解释道德律的绝对命令这个形式，这是无条件的命令——你应该怎样。

前面说到的是第二个条件，出于理性自身的目的准则才能够成为一种普遍的道德法则。那么，出于理性自身目的而行动，这说明当我们这样去做的时候，人不是服从外在的法则，而是服从一种内在的必然性，服从的是理性自身的目的。这是道德法则中第三个要遵循的原则——自律性原则。

自律性原则

人把理性自身遵循的法则当作目的，同时人因为有自由使得自己可以为自己制定法则，并加以实践。人的行为是出于自身对理性法则目的的遵循，人是服从自己内在制定的标准的，而非外在的准则和规律。因为自然界、现象界的规律和准则是一种他律。而服从人自身理性的要求的准则是一种自律。人自己立法，自己遵守。这就是“理性为自身立

法”的内涵。

这正是人自由的一种体现。前面已经说过，人的自由可以让人有各种主观的准则，但想要成为一种客观法则的道德准则，就需要有自律的原则，自由不是随心所欲的自由，而是对某种必然性的遵循，这种必然性就是理性自身的必然性，是理性自身立法的道德律。人只有以人自身为目的，去纯粹地为遵循道德而进行道德实践，有了一个这样的动机后，才能真正地实现道德。

实践哲学的总体思路

康德为传统形而上学的困境寻找一个出路，传统的形而上学试图去挖掘现象背后的本质，但在康德看来，这个领域是不可知的，是自在之物的领域，是实践的领域，因此要为道德和信仰留下地盘。

于是，康德转而进入实践的领域，去看看道德的问题是一个什么样的问题，去探寻道德的形而上学能否可能，道德现象得以可能的条件是什么，什么样的准则可以称为道德原则。

现象界遵循的是因果必然性，而实践领域是有一个自由因的。因此，康德首先把自由当作人的一个先验设定，在自由的基础上才有道德的产生。当然，康德不是直接从自由推出了道德问题，而是先从人的自由会带来哪些问题进行切入。人有了自由，便有了做出准则的可能，那么在人的各种主观准则中，有一部分准则是可以上升到客观的普遍准则的，这便是道德准则。接下来就要去探讨客观的道德法则需要具备的条件——普遍性原则、“把人当作目的”以及自律性原则，进而得出了“理性为自身立法”的结论，道德的问题是可能的，因为这是自由的结果，也是理性自身的目的。

最后，康德也提出了实践理性的最终目的或者说道德的最高理想——至善。要到达至善的状态，仅仅通过绝对命令是不够的，还需要三个辅助的手段——意志自由、灵魂不朽和上帝存在。这三条道德公设的目的是帮助人们培养道德的情感和习惯，从而达到最终的那个至善目的。

小结：康德哲学

关于康德哲学，我们可抓住两个背景去理解：康德面临的问题以及康德是如何解决这些问题的。这是两个大的方向，也是理解康德哲学的一个整体思路。

理性和自由

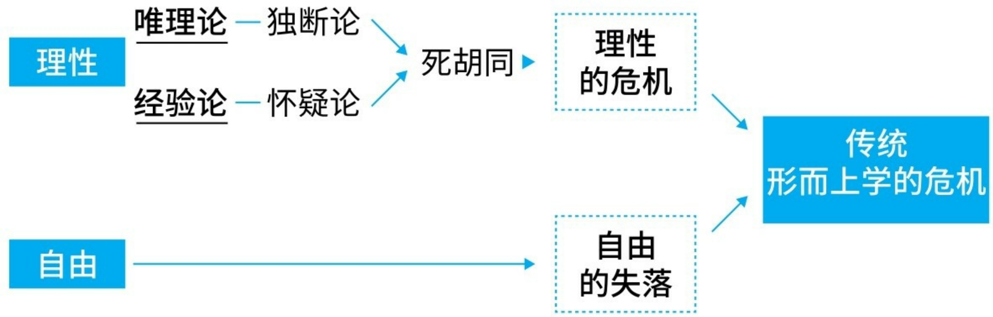
康德面临的时代问题有两个：一个是理性的危机，一个是自由的失落。

理性和自由，这是贯穿康德哲学整个脉络的两个关键词。从康德面临的问题到康德解决问题的方向，都是沿着这两个关键词而展开的。

理性的危机，表现为当时的经验论和唯理论各自走向死胡同的境地。在当时看来，理性主义似乎走到了尽头，当两派认识论哲学家各执一词走向极端后，唯理论的独断主义和经验论的怀疑主义都各自违背了初衷，理性的根基受到了动摇，自然科学的根基受到了质疑，这是康德面临的第一个问题——理性的危机。

第二个问题是自由的问题。理性的启蒙运动过分夸大了理性的作用，除了自然科学领域，理性甚至要对所有领域，包括人的道德和实践领域予以规定性。当一切本来可以发挥人的自由可能性的领域，都被理性蒙上一层挥之不去的面纱时，就会出现一个严重的后果：人将不再有主观能动性，人只是在按照一套客观的准则、一套客观的法则进行实践，那么人的价值和尊严将何去何从？人之所以为人，不仅仅是因为人是一个有血有肉的自然存在体，也是一个有着七情六欲的精神存在体。

在精神的领域，人是自由的，有着各种能动性。但当理性的能力过于强大，是否会压抑住人的自由精神呢？这是一个亟待解决的难题。



康德面临的问题

理性和自由，是康德要直接面对的两大哲学主题。这也可以表现为传统的形而上学遇到的困境，探寻事物背后的本质规律并试图将其上升为一种科学准则，并推而广之。

现象界和自在之物

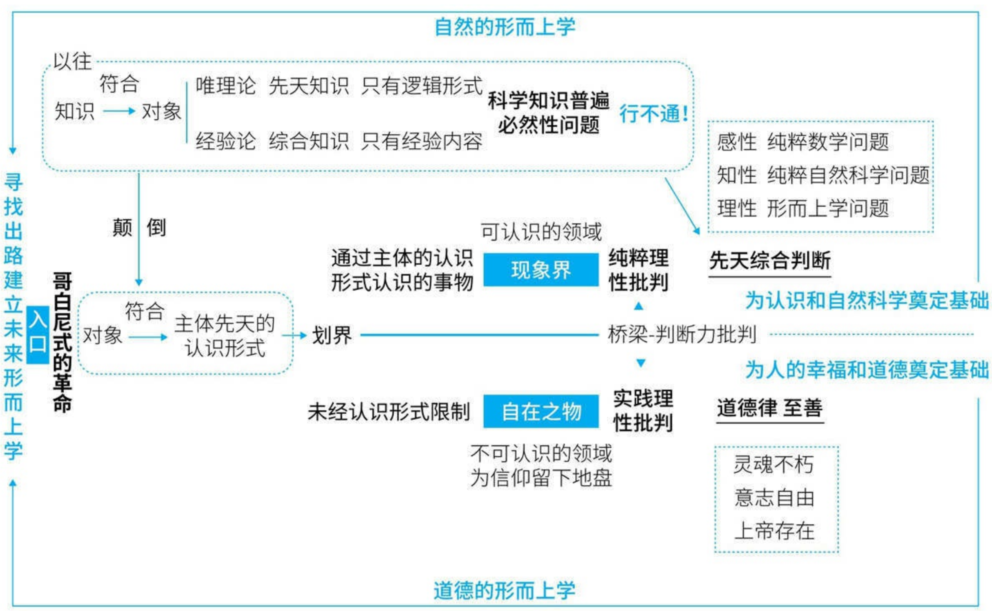
康德把理性和自由的问题融入他的三大批判之中。与此同时，他把这个世界划分为两个不同的世界，一个是可以认识的现象的世界，一个是不可知的自在之物的世界。

在现象界中，探讨的就是理性（广义的“理性”）的问题。《纯粹理性批判》通过对纯粹理性的考察，对经验论和唯理论的问题进行了一个调和。康德发起的那场“哥白尼式的革命”颠覆了人们对主客关系的理解，他提出的“先天综合判断”很有力地解决了当时的矛盾。

紧接着，康德要去探讨有哪些先天综合判断，这些判断是如何成为可能的？于是，后面的论证就开始晦涩起来，这也是康德哲学最为经典的地方。

面对纯数学问题、纯自然科学问题以及纯形而上学问题，康德分别从感性、知性和理性进行了论证，他要去探究的是这些认识形式的条件是什么，有哪些纯粹的认识形式问题可以让这些认识得以成立。

感性层面的纯形式是时间和空间；知性的纯形式是范畴；而在理性层面，则是分为两点，一个是传统的形而上学问题，理性的秉性会产生先验理性的幻相，另一个是作为科学的形而上学问题，那是理性在实践领域的运用，关于自由、道德和信仰。在这个层面，已经涉及实践和自由领域的内容了。



康德对问题的解决

通过这一系列的论证，最后康德得出结论：因为感性的纯形式时间和空间是可能的，所以数学问题的先天综合判断是可能的；知性的纯形式范畴是可能的，所以纯自然科学问题的先天综合判断是可能的；而在理性层面，传统的形而上学作为一种自然倾向是可能的，只是理性的误用导致了幻相而已，而未来的形而上学作为科学的形而上学正是康德要

在实践领域去探讨的。

在现象界，康德通过《纯粹理性批判》的论证将理性在现象界的运用做了一个深入的剖析，不是批判理性，而是去考察理性的使用范围、条件等等，进而更好地运用人类的理性。

康德哲学的一个巨大贡献，就在于他对世界的二元划分：知识的问题是现象界讨论的，这个领域是可以认识的。但到此为止，康德立了一块碑，为知识划界，超越经验的边界，便到了一个不可认识的自在之物的世界。在这个领域，康德要去解决的是他遇到的第二大问题——自由的问题。

实践哲学

这是一个实践的领域，人有没有自由？有没有一套实践的法则去评判我们的普遍的实践行为？在第二本批判作品《实践理性批判》中，康德要去探讨的就是这些问题，关于自由、道德、信仰的问题。

康德认为，人是有自由的，而且自由是人的一种先验设定，这是人不同于动物、植物这些自然存在物的地方。在自由的基础上，人的主观能动性使得人们按着各种主观的准则去行事，这些主观的准则都是私人的，如何将其上升为一种客观的法则呢？一旦到了客观法则可以推而广之的地步，这就是一个道德法则了。康德探究了其中的奥秘。



自由与道德的关系

绝对命令，把人自身当作目的而非手段，自己立法、自己遵守。通过这些，我们可以挖掘出康德一个至深的信念基础：把道德本身当作一种信条，为了道德而道德，对道德有一种纯粹的热爱，并将之实践。康德并没有告诉我们什么是道德，并没有说道德的内容包括哪些，康德只告诉我们道德的一种形式上的体现——“你应该”。所以康德的道德哲学也是一种动机论，看这个人的动机是什么，动机不纯就不是道德的体现。

在《实践理性批判》里除了自由和道德话题，康德还讲到了几条道德公设——意志自由、灵魂不朽和上帝存在。这三条公设也恢复了关于上帝存在的伦理学证明，所以我们说康德为知识划界，在不可知的领域为道德和信仰留下了地盘，这个领域是人主动的、能动的一种体现，人的道德行为和人的信仰都是一种自由的体现。

我们要强调一点，康德对实践领域的关注其实要远远超过他对认识论层面的关注，理性在实践领域的运用才是最为主要的，那些关于理性的理论问题与实践哲学相比是微不足道的。但对于我们大众来说，学习康德的理论哲学会大大提升我们的思辨能力，这也就是《纯粹理性批判》是一部绝对经典巨著的原因。

总体来说，康德的哲学分为理论哲学和实践哲学，这也是跟他对世

界的二元划分相一致的。理论哲学，探讨的是理性认识论问题；实践哲学，探讨的是自由的可能性问题——道德和信仰。

我们会发现康德所有的这些问题，其实都离不开“人”这个大的主题，正如我们之前说到的，康德不同于以往的哲学家只是沉迷于哲学的文字游戏，他是一个温暖的哲学家，他的境界指向的是人的终极问题——人是什么。从认识、实践到人的希望，他给我们呈现出了立体而富有思辨张力的哲学画卷。

头上的星空和心中的道德定律

康德的那句名言，还是要再分享一次：有两种东西，我对它们的思考越是深沉和持久，它们在我心灵中唤起的惊奇和敬畏就越会日新月异，不断增长，这就是我头上的星空和心中的道德定律。

头上的星空便是康德对自然的探索，心中的道德律便是康德对自由的追寻。

正是这么一位看似古板、不苟言笑的人，为人类呈现了一幅丰满的哲学画卷。这是德国古典哲学的一座丰碑，是人类思想的一座珠穆朗玛峰。

康德打开了无数后世哲学家的思想之门，开启了思想的无限可能。康德之后，所有的德国人都开始谈论形而上学，席勒和歌德研究康德，贝多芬把对康德的敬意体现在他的音乐中，费希特、谢林、黑格尔和叔本华都深受康德影响，继而开启了百花齐放的现代哲学。

我们仔细研究康德会发现，康德哲学中也有不够严密的地方，也有

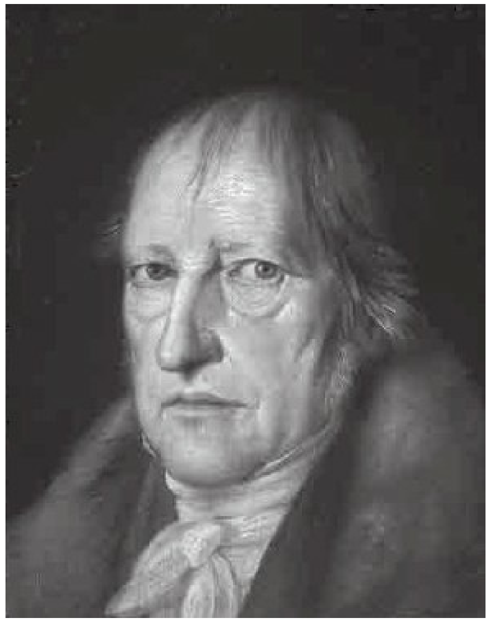
能挑出问题的地方，但康德对我们思维的启发却起到了至关重要的作用，这是一种对过往思维方式的颠覆，也是一种全新思维模式的开启。

读康德的著作，你能感受到什么是真正的哲学家，什么是真正的哲学该有的胸怀和气度。让我们记住这位在思想上带给我们震撼的伟大哲学家，记住“哥白尼式的革命”，记住人类这朵理性之花，记住自由和道德的神圣之感。

星空在天上，道德律在心中。

二、黑格尔

01
黑格尔，一趟精神的探险之旅



格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔（Georg Wilhelm Friedrich Hegel，1770—1831年）。德国哲学家，德国古典唯心主义的集大成者，他对存在主义和马克思的历史唯物主义都产生了深远的影响。

说到黑格尔，大家一定不陌生，哪怕是没有读过哲学史的朋友，也知道这个名字。在生活中，我们也听到过很多黑格尔的名言，比如，“凡是合乎理性的东西都是现实的，凡是现实的东西都是合乎理性的”；“无知者是不自由的，因为和他对立的是一个陌生的世界”；“绝对的光明，如同绝对的黑暗”。

这些话穿越了几百年，在现代社会同样会带给我们精神上的震撼。黑格尔是伟大的，他和康德一样都是德国古典哲学大师级的人物，但黑格尔和康德的风格是迥然不同的。

我们从康德的三大批判的论说中，可以领略到他对人的终极关怀，对现象界和自在之物世界的二元划分是康德哲学的出发点，他的分析和论证清晰而细致，虽晦涩至极，但逻辑相当严谨而周密。

但黑格尔不同，他对前人哲学采取的是一个大综合的手法，建立了历史上最庞大、最全面的哲学体系，黑格尔更愿意站在一个制高点去观察以往的哲学发展，因此他的哲学表现出了一种恢宏、大气的风格。他的哲学体系似乎要囊括整个世界乃至整个宇宙，所有的一切都在黑格尔哲学这里得到体现。我们看到的现实也不过是黑格尔的“绝对精神”的一种演绎罢了。只有黑格尔，才能够真正抓住这一切的精髓。

在某种程度上，黑格尔是狂妄的，也是霸道的，他像英雄一般向这个世界发出呐喊，一种“舍我其谁”的气魄让所有人都为之振奋。就像我们听到贝多芬的《命运交响曲》的感觉一样，黑格尔哲学就像那不断叩响命运之门的声音，刺激着每一个人脆弱而敏感的神经。

这就是黑格尔的价值所在，他是古典哲学的集大成者，也是传统形而上学的终结者。

绝对精神

黑格尔一生中共有四部主要著作：《精神现象学》《逻辑学》《哲学全书》和《法哲学原理》。纵观他的著作，我们会发现他是一个客观唯心主义者，也是一个绝对的唯心主义者。他哲学的落脚是——精神。

这个精神还是“绝对精神”，他的整个哲学也是一趟深邃的精神探险之旅。

人类的精神是什么？世界的精神是什么？绝对精神是如何发展和演进的？世界的逻辑结构是怎样的？这其中蕴含着怎样的阶段？蕴含着怎样的辩证统一？

这些，就是黑格尔要去探寻的，他试图建立的是一个无所不包的体系，这个体系也是一个形而上学的体系。他试图去解释世界万物的种种现象，以及隐藏在这背后的本质规律，并试图把所有的本质都集合在一起，在他的正、反、合的辩证法中，呈现的是一个螺旋上升的发展状态，但这一切又都是一个整体，绝对精神就是这么一个整体存在。

黑格尔的“绝对精神”绝不是我们常识能理解的人主观的一种精神，比如个人的思想和精神境界。黑格尔探讨的是客观的绝对精神，是世界的本质问题。自然、人类社会和人的精神现象都是“绝对精神”在不同发展阶段的表现形式，所有事物的更替、发展和生命过程，就是“绝对精神”本身。

用一个不太恰当的比喻，“绝对精神”好似一个剧本，这个剧本就是“绝对精神”编排好的演员和剧情不断发展的综合体。但这个剧本本身也是不断发展的，剧本中的角色的矛盾冲突和剧情也随着剧本的发展而慢慢展开的。这个剧本好像是一个没有编剧主笔的剧本，剧情的发生全靠自身演绎和发展，这个过程是自发性的，但又呈现出一种逻辑状态。

但我们知道，剧本停留在一个概念的状态，还没有变成真实的舞台剧或者没有变为现实。剧本变为现实的过程，要实实在在地去演，这就是一个真实世界的发展过程。真实世界的发展，是具有一套逻辑的，不

是盲目去演的。但这个剧本演给谁看，有观众吗？没有观众啊。这个剧本，这个“绝对精神”的演绎过程，是世界演给自身的过程。自己就是观众。自导、自编、自演，然后自己欣赏。在这个过程中，剧情不断推进，演员的演技也得到提升，这其实也是世界的推动和自我发展的过程。

这让我们想到了传统的主客二元对立的思维方式。如果按照传统思维，编剧是一个主体，剧本是一个客体，编剧怎样编写剧本，主动权在于编剧本身，编剧对剧本的理解和拿捏，也完全是站在编剧自身的角度去考虑的。编剧和剧本就是一个二元的设置。

传统哲学，特别是自笛卡尔提出“我思故我在”以来，我们认识这个世界都是从“我”这个角度去理解的。世界被划分为两个，一个是“我”认为的世界，就是意识的世界，一个是客观存在的物理世界。我们对世界、对世界本质的探索，都是先承认了世界本身是有规律的，而后再去探索这个规律是什么。这是一个主体对客体的认识过程。

近代的认识论就是这样的一个路数。唯理论和经验论，尽管它们的纷争很大，但有一个前提是不变的，即先承认了我和这个世界的二元对立，人和世界是主体和客体，是思维和存在的二元关系，在这个基础上再去探讨人是如何认识世界的。尽管康德做了一个调和，但康德的思想仍然是二元论的，依然是现象界和自在之物世界的一个二元设置。康德虽然承认了意识的能动性，即认识形式的能动性，但并没有承认客观世界的能动性。康德仍然是以承认客观世界的客观性为前提，去考察客体对主体的符合的。

但到黑格尔这里就变了。剧本已经没有了编剧，剧本本身就是自身的编剧，编剧要做的那些工作已经融入剧本中了，不需要再设置一个外

在的编剧去编写剧本了。在主客关系的认识层面，主体是客体的一部分，人是世界的一部分。黑格尔是站在了一个客体的角度，不再仅仅是站在人自身的角度去观察世界了。

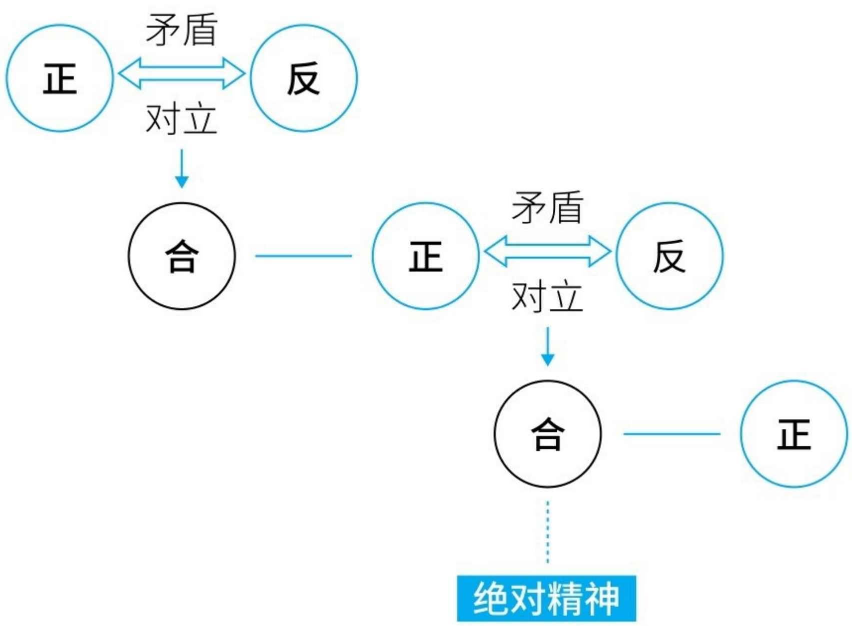
人对世界的认识，只是世界通过人达到的一种自觉状态。世界成了一个大世界，一个大整体。世界的一切发展都有自身的原理和逻辑。那么，这个逻辑的内核是什么，或者说其根本原理是什么？就是黑格尔提出的“绝对精神”。

可以看到，“绝对精神”是世界的本体，也是认识世界的方式，同时“绝对精神”也蕴含着自我发展的辩证法的思想。当然，“绝对精神”不是超越于世界之上，也不是凌驾于世界的，它内化在世界自身的变化和发展中的。

所以我们能感受到，黑格尔提出的“绝对精神”确实有一些狂妄了。他把话说绝了，他把所有的事情都囊括其中了。自然界、人类的发展、历史的发展、精神思想的发展，这一切都是“绝对精神”的演绎的过程。

这其中又蕴含着一种深刻的辩证法的发展之理——正、反、合，在对自我的否定和否定之否定中，自身发展起来了，自身也变得更加强大。于是，一个丰富多彩的物质和精神世界呈现出来了。

有一种观点说，黑格尔的哲学体系是哲学发展史的完成，也是古典哲学的一种终结。因为黑格尔是站在历史的维度去看待哲学的发展，他要把前人所有的哲学思想汇成一体，从整体上去考察哲学是什么。某一个阶段的哲学有价值，但也有局限性。只有从历史的角度，把所有哲学家的观点串联起来，从整体上去观照哲学思想的发展，这才是真正的哲学。



辩证运动的方向

后面的哲学思想总是对前面的哲学思想的一种发展，所以哲学发展到最后就到达黑格尔的“绝对精神”。以往的传统形而上学探讨的是万事万物背后的本质属性，而形而上学发展到最后就在“绝对精神”里找到了归宿。

哲学就是哲学史

哲学就是哲学史，这便是黑格尔对哲学的理解。“绝对精神”或者说这个真理就是历史发展的全部过程。

某一个哲学家或某一种哲学思想是不是真理？不是的，真理是一个历史的发展过程，真理是全体。只有把所有的哲学思想、哲学史串联起来后，从整体上去把握全貌，这才是哲学的真理。

所以，我们确实感受到了黑格尔哲学的恢宏大气。黑格尔是一位集大成者，他把过往的思想发展都囊括进去了，哲学到这里好像发展到了

尽头一般。

《从康德到黑格尔》的作者克罗纳说：了解黑格尔就是看到绝对不能再超过黑格尔。如果还可以有一个“后黑格尔”，则必须做出新的开端。

02
黑格尔：实体即主体

《精神现象学》蕴含了黑格尔对人类精神的探索旅程：从感性、知觉和知性的意识层面逐渐上升为一种自我意识，而后自我意识又上升为理性、精神和宗教，最后达到一种绝对的知识。这个过程是黑格尔认为的从现象到精神的认识过程。通俗地理解，就是从现象出发，从感性确定的材料出发，而后去探寻感性材料背后的根据和本质问题，最后达到的绝对知识，便是纯粹的逻辑。

我们不用去深究这个过程具体是怎样的，我们只需要把握一个核心的观点，这也是黑格尔哲学的一个重要理论，就是在《精神现象学》这本书的序言里强调的：把实体理解为主体，实体即主体，这其中蕴含着一种能动的辩证法思想。

实体这个词，我们从哲学史开端就在强调，亚里士多德那里就已经讲到了实体的概念：实体是既不述说一个主体，也不依存于一个主体的东西。说白了，实体是一种客观的存在，不依赖于别的物体的一种存在，体现的是一种客观性。

近代哲学以来，主体都是和人相关的，特别是近代理性主义，笛卡尔的“我思故我在”，这是主客关系的二元对立，这个世界被划分为了“我”和“我”认为的世界，思维和存在的关系是一种二元关系。主体一般指的是人这个主体。人的精神的最大特点就是具有能动性，人自身可以做出很多选择并投身到实践中。自己决定自己，这就是能动性。这一点我们在讲康德的自由观时已经说到，人的自由其实就是人的一种能动性的体现。

黑格尔说“实体即主体”是“实体+主体”的意思吗？当然不是。实体本身是一个客观的事物，这个客观事物具有像主体一样的能动性。

当然黑格尔说的主体不仅仅只是说人这个主体以及人这个主体的精神和能动性，黑格尔说的主体其实是站在了一个客体的角度去说的，指的是客体本身已经具有了自身的能动性。也就是说，客体不再需要一个外在的原因作为自己的动因了，客体本身的动因就蕴含在自身之中。

客体既是实体，也是主体；既是客观的，也是具有能动性的。这是一个统一体、一个综合体。实体的发展，就是一个自身发展的过程，这个过程是自身能动性的一种体现。

亚里士多德说到实体这个概念的时候，有没有强调其自身的能动性？没有。因为实体是不依赖于别的物体的存在，是独立实在的。近代理性主义以来，这个实体的概念，依旧没有强调能动性，只是强调了其客观性原则。康德从认识形式上去考察，虽然在主观的认识形式上康德认为是有一定的能动性的，但这仅仅是思维的层面，而客观的现实世界并没有能动性。在康德这里，思维就是思维，客体就是客体，客体对主体的符合，前提便是先要承认客观经验材料的客观性。

到黑格尔这里就不同了。实体自身就蕴含着一种能动性，自己就可以发展起来。黑格尔跳出了传统的那种主客二元对立的角度去看问题，他把主客问题合二为一了，似乎消除了两者的界限。

主体对客体的认识，正是客体自身自我意识显现的一部分。主体的活动，也是客体自身活动的一部分。人不再是孤立的，而是已经融入大宇宙之中了。宇宙是什么呢？宇宙自身是具有能动性的，人的精神世界也是宇宙之“绝对精神”的一个自我意识的呈现。

03
黑格尔：什么是能动的辩证法

实体自身内部就有一股力量。这股能动的力量让实体可以自我发展，这个发展就是一个具有辩证法思想的发展运动。

实体的自我发展

说到发展这个概念，如何理解？发展就是要有一种超越性。拿现实例子来说，一个人跳槽到了新的单位，工作上有了更好的发展，这个发展是对之前状态的一种超越。原地踏步算不算发展？不算。只有比之前的状态更好了，才叫发展。

那么实体自身发展的含义是什么？就是实体本身具有一种自我超越的能力，只有把实体理解为主体时，才具有自己超越自己的能力，因为有了能动性。这个能动性就是把自身当作对象，自己否定自己从而使自己一分为二，把自己分裂了，自己内部有两个对立面，这两个对立面彼此争斗，然后化解矛盾，扬弃自身的对立面，再生出一个新的实体。这个过程是什么？就是正—反—合的过程，或者说是肯定—否定—否定之否定的过程。

有了这么一个过程，实体自身发展起来，不断自我超越，自身就壮大起来，实体就逐渐展开了。所以实体自身具有的能动性，就体现出了深刻的辩证法思想。矛盾的运动发展，使得自身在否定之否定中，逐渐丰富起来。

但我们仍然要强调一点，黑格尔是站在一个整体的角度去考察的，

实体的内部一分为二，但实体仍然是一个整体。这个整体其实就是“绝对精神”，“绝对精神”的演绎都是在世界这个大整体内部的演绎，人是在这个世界之中的，而不是游离于世界的。

能动的辩证法

在《精神现象学》的开篇，黑格尔是这么说的：

> 花朵开放的时候花蕾消逝，人们会说花蕾是被花朵否定了的；同样地，当结果的时候花朵又被解释为植物的一种虚假的存在形式，而果实是作为植物的真实形式出现而代替花朵的。这些形式不但彼此不同，并且互相排斥互不相容。但是，它们的流动性却使它们同时成为有机统一体的环节，它们在有机统一体中不但不互相抵触，而且彼此都同样是必要的，而正是这种同样的必要性才构成整体的生命。

黑格尔的这段话说明一朵花从开花到结果的过程，就是一个自我发展的历程，是树这个实体的生命历程。

花朵是对花蕾的发展，同时花朵也是对花蕾的一种否定；果实是对花朵的发展，同时果实也是对花朵的一种否定。这个过程就是从肯定到否定，再到否定之否定的过程。在这个过程中，这棵树本身得到了一种发展，花朵和果实是这棵树不同的生命状态，是这棵树生命的不同阶段。但从整体而言，这三种状态都在同一个实体里。这棵树内部自身就是具有差异性的。

树的生命历程，也可以看作一个历史发展的历程。不同阶段会有不

同阶段的思想，每一个阶段的思想都是对前一阶段思想的发展。思想在变化，但有一样东西是不变的，那就是“思想在变化发展”这件事是不变的。它的内核就是“绝对精神”。这棵树的实体的内核也是一种“绝对精神”。

肯定—否定—否定之否定，正—反—合，实体以自身为对象，分裂为一个和自身斗争的对立面，而后再通过扬弃，达到一个新的统一。

我们可以看到，这个发展是呈螺旋式上升的发展状态。但这里必须要说明的是，“实体即主体”本身就是黑格尔上升到最高层次的“绝对精神”，实体的运动就是一个以自身为目的，自己展开自己、自己完成自己的过程，“绝对精神”已经蕴含其中。

人类的认识、精神上的探索，使得潜在的实体逐渐展开而成为自身。正是这么一个展开的过程，人类精神成为“绝对精神”的表现，这样的表现又是“绝对精神”自我意识的体现。

所以，黑格尔努力去探究的“绝对精神”其实是把“实体”这个概念盘活了，“实体”不再是一个静态的物体，而是本身就具有能动性的、蕴含着绝对精神的一个存在。

实体也是一个自成目的的活动。一棵树静静地生长，它生根、发芽、开花、结果，这个过程是自发的，是树本身的活动。树之所以为树，就已经蕴含自己发展自己的能力了。

当然，黑格尔的辩证法不仅在“实体即主体”这个观点里有所体现，可以说辩证法的思想贯穿了黑格尔的整个体系。他的哲学就是一个具有能动的辩证法思想的体系，这也正是黑格尔的伟大之处。

通过《精神现象学》，黑格尔从现象出发探寻到最后的那个纯粹的本质，就是一个绝对的知识，是概念的纯粹逻辑，这就到了一个逻辑层面的探讨。而后在《哲学全书》里，黑格尔把绝对精神的历程划分为了三个层次，这三个层次也是一个发展的历程：第一个层次是逻辑学，这个逻辑学就是前面黑格尔从现象到本质探讨后的结果，是纯粹的逻辑概念。黑格尔以此为出发点，上升到自然哲学的层面，自然哲学是逻辑学的外化。第三个层次便是精神哲学，精神哲学是对自然哲学的扬弃，使其成为真正的现实状态。

这三个层次，也正是黑格尔关于世界的逻辑结构，世间万物都可以囊括在这个结构之中。同时，这个逻辑结构也是一个充满辩证法的逻辑结构。

04
黑格尔：世界的逻辑结构是什么

世界的逻辑结构，这个话说得很大。在黑格尔看来，世界里的任何事情，包括自然界里的自然现象，以及其背后的本质规律、社会的发展、文化、艺术以及宗教等，这所有的一切都遵循着一个大的逻辑，世界的发展其实就是在一个大的逻辑框架下的一种自我演绎、自我展开。黑格尔要去做的就是挖掘出这个世界的逻辑结构。同时，这个逻辑也正好解释了世界是什么的问题，因此他的逻辑结构也是一个本体论意义的解答。

那么这个逻辑结构是怎样的呢？我们可以把这个逻辑结构看作是一个金字塔。从下而上，是一个上升发展的过程。这也是“绝对精神”的发展历程。

这个过程分为三个大阶段——逻辑学、自然哲学和精神哲学[1]。

这三个阶段是一个自下而上发展的过程，也是一个正、反、合的过程。逻辑学是对事物存在与本质的根本逻辑的探讨，是在纯概念或范畴意义上的一种系统考察。而自然哲学是对逻辑学的一个外化过程，精神哲学便是对自然哲学的一个扬弃。最后绝对精神到达了一个最高的层次，那就是哲学。

这个逻辑结构的过程蕴含着辩证法的思想，同时这个逻辑结构也是认识世界的方式，它解释了世界的本体论问题。于是就有一种说法：黑格尔的哲学是本体论、认识论和逻辑学的辩证统一。

我们就这三个阶段的内容，分别来看看它们是如何演变的。

逻辑学

逻辑学可谓“绝对精神”经历的第一个阶段。逻辑学探讨的是一个纯粹的概念——本质的问题。逻辑学本身也有一个自身的逻辑，也是一个自下而上的过程，从存在论、本质论到概念论。

存在论，是一个直接性的认识阶段，包含质、量、度三个阶段，从直接性的认识阶段过渡到第二个阶段，那便是本质论。

本质论，是一个间接性的认识阶段。是从现象现实到本质的一个提炼过程。而后从本质论再往上发展，便到了概念论的阶段。

概念论，是前两个阶段的统一，也是直接性和间接性的统一。概念论里包含着主观性、客观性以及绝对理念三个阶段。

概念论这个绝对理念，也是逻辑学里的最高概念了。到这里，逻辑阶段就结束了，但“绝对精神”还是一个不断发展的过程，于是就上升为第二个阶段——自然哲学。

自然哲学

自然哲学可以看作逻辑学的一种外化过程，也是一个异化的过程，因为前面的逻辑学都在概念层面，而自然哲学是在纯概念范围领域外的一种发展，在一个与自身领域不同领域的发展，才能使“绝对精神”的发展历程更为丰满。

我们也可以把自然哲学这部分看作是对逻辑学的演绎。逻辑学是本质规律，而自然哲学是对本质规律的外化过程。自然界经历的机械论、物理论和有机论，这里面的内容包含了所有的自然科学门类，从力学到光学、热学、天文学、化学、生物学等，所有的门类都包含其中。但我们始终要强调，这里面蕴含着一种发展的思想，到最后在自然哲学的部分，发展到最顶端就是有机论——地质的有机体、植物的有机体、动物的有机体。但我们想想，动物的生命再往后发展就是人的生命。人也是自然界发展到顶点的结果，人出现以后，就有了精神，而精神是对动物有机体个体生命的一种扬弃。

当我们说到人的精神层面，就很自然地上升到第三个阶段——精神哲学的层面了。

精神哲学

在精神层面，黑格尔依然把其化为一个自下而上的发展过程：主观精神、客观精神和绝对精神。

主观精神是人的意识认识自身的活动，灵魂、意识和精神是三个层次。而客观精神是被精神创造的一种客观的社会和历史形态。抽象法、道德和伦理是黑格尔的法哲学和历史哲学的部分。客观精神之后，便发展到了绝对精神的领域。

绝对精神阶段是绝对精神实现自我认识的场所，它经历了三个环节——艺术、宗教和哲学。艺术以一种直观和具体的形象表现着绝对精神，“美是理念的感性显现”。而脱掉这层感性的外衣后，进一步发展就到了宗教阶段。宗教是以象征或隐喻的形式，超越了艺术的感性直观，也以情感和表象去把握绝对精神。但这个阶段仍然没有达到用概念的形

式去认识绝对理念这个高度，那么，最后阶段只有哲学才能完成这个任务。所以，绝对精神的最后就发展到了哲学这个维度。

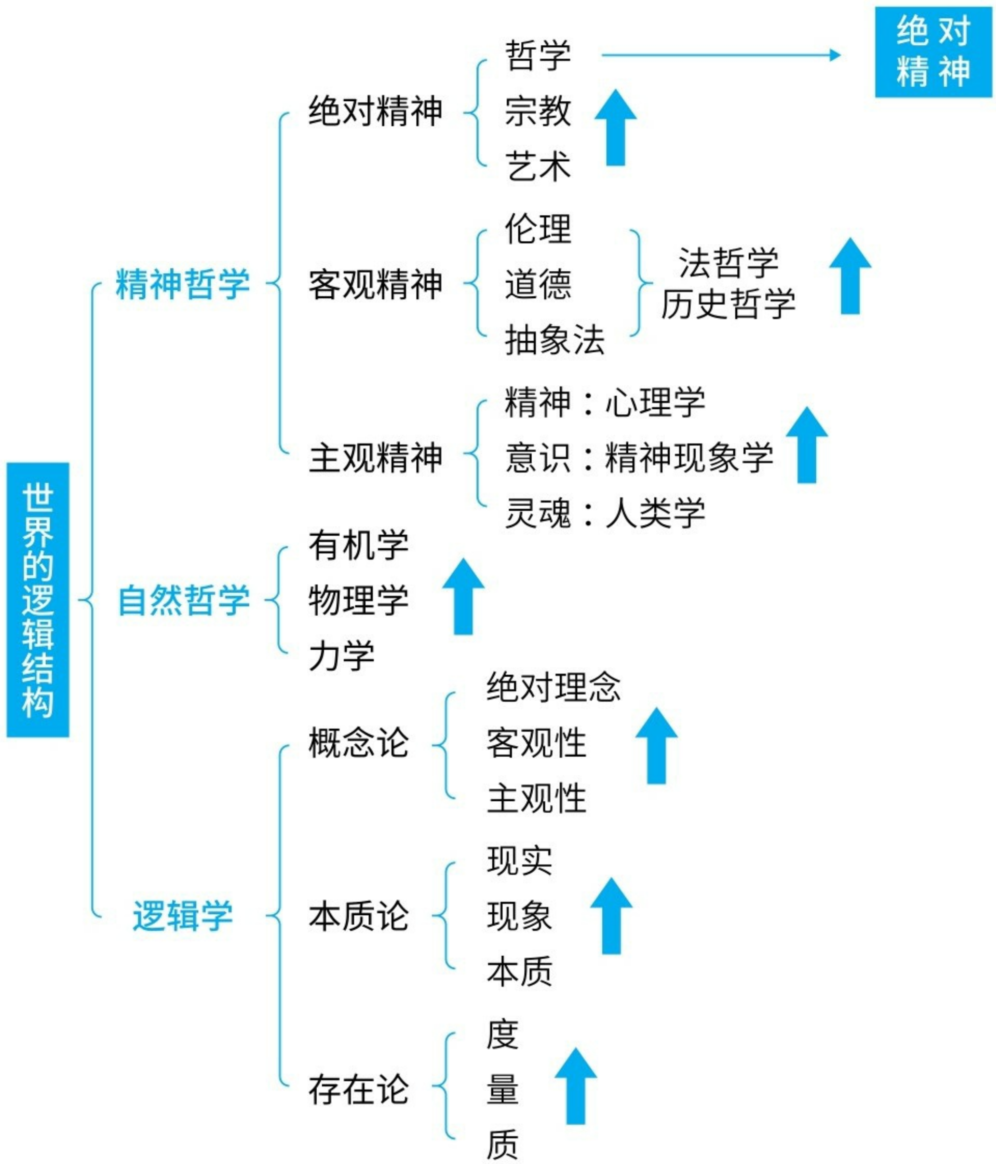
纵观“世界的逻辑结构”这张逻辑图，便可以发现这是一个恢宏的体系，其无所不包——自然现象、社会现象、伦理道德、人的主观精神层面、宗教信仰等，一切都囊括在黑格尔的这个逻辑体系中。

这个逻辑体系，又是一个自下而上发展的体系，每个阶段都是一个正—反—合的过程，其整体的三个大阶段也是一个正—反—合的过程。

所以，黑格尔的哲学体系就是逻辑学、本体论、认识论和辩证法的统一。

绝对精神在不同阶段的变化和发展，也是整个世界逻辑结构的体现，同时也是我们认识世界的一种方式，这其中又蕴含着辩证法的思想——正—反—合、肯定—否定—否定之否定。思维和存在的问题实现了统一，而且是辩证统一。

黑格尔的哲学是恢宏大气的，但也因此，黑格尔把很多话都说绝了，哲学貌似到这里就发展到尽头了，那么这是否意味着传统哲学的终结？那么未来的哲学该如何发展？


世界的逻辑结构
精神哲学
绝对精神
哲学
宗教
艺术
绝对精神
客观精神
伦理
道德
抽象法
法哲学
历史哲学
主观精神
精神：心理学
意识：精神现象学
灵魂：人类学
自然哲学
有机学
物理学
力学
逻辑学
概念论
绝对理念
客观性
主观性
本质论
现实
现象
本质
存在论
度
量
质

世界的逻辑结构

05
黑格尔：传统哲学就此终结了吗

黑格尔关于世界的逻辑结构，是要建立一个完整的形而上学体系。绝对精神便是这个体系背后的那个根据。这是本体论、逻辑学和认识论的统一，其中也蕴含着深刻的辩证法思想。

逻辑学=本体论=认识论=辩证法

“逻辑学=本体论=认识论=辩证法”这个公式很好地概括了黑格尔的思想特征。他的逻辑体系中有着正—反—合的辩证法，是一个螺旋上升的认识过程，同时也很好地解释了世界的本体论问题。绝对精神的几个发展阶段也是自我实现和自我认识的过程，同时真理也蕴含在整个历史的发展过程中。黑格尔雄心勃勃，他试图建立一个无所不包的体系，而哲学便是这个体系中的最高概念，是绝对的真理。

黑格尔哲学也带有浓厚的历史色彩，特别注重历史感。真理，是在历史的演进中体现出来的。哲学的真谛，也只有在哲学史的发展中才能被探寻到。黑格尔始终强调，在绝对精神的发展过程中，后一阶段的思想总是比前一阶段更加具有真理性，这其中就蕴含着一个螺旋上升的辩证法过程。后面阶段的哲学总是对前面阶段进行超越。而哲学的真理，只有在把前人所有思想史、哲学史汇聚在一起后，才是哲学的真理。绝对精神的发展到最后就到达了真理性的哲学阶段。

在《哲学史讲演录》中，黑格尔最后说：“自泰勒斯以来，西方哲学2500年艰苦的精神劳作是朝着一个目标的。”虽然黑格尔没有说明白

这个目标是什么，但其中已经隐约透露着一个信息，这个最高目标就是黑格尔的哲学，就是绝对精神。

整个西方哲学史，就是绝对精神的演变发展过程。发展到最后到顶端了，就到达黑格尔哲学阶段了。绝对精神在最后阶段就是黑格尔提出的哲学概念。

因此在精神世界中，黑格尔达到了一个顶峰，他把传统的一切都归结到自己的绝对精神这个终点。到这里我们不禁要问，这样一来，哲学就发展完成了吧，一切都结束了，该讨论的都讨论了，哲学至此就该终结了吧。

传统哲学要终结了吗

是的，如果按照黑格尔的逻辑，确实是这样。我们回忆之前讲到的哲学史，从哲学之父泰勒斯，到古希腊柏拉图，到中世纪，到近代哲学的经验论和唯理论，再到康德，可以说哲学史都是在一个传统的形而上学的框架下发展的。所谓传统的形而上学问题，就是去探讨现象背后的本质问题，那个“道”的问题。这一切有问题吗？貌似是没有问题的。

但如果你仔细揣摩一下，讨论这些问题的前提是什么呢？是不是已经先承认了，在现象世界背后一定存在某种本质规定性，这种规定性是合乎理性的规定性，是人们不顾一切去探索追寻的规定性。

柏拉图去探讨理念，提出“理念论”，其前提是承认现象的世界背后有那么一个更为本质的东西存在，这种承认是不自觉的，是未经过审察的。他先这么承认了，才去探索世界的本质是什么，万事万物背后还有一个理念的型相。

近代哲学部分就更不用说了，经验论和唯理论要解决真理知识的确定性问题，其前提也是先承认杂乱的现象世界背后有一个规规整整的理性存在着，只是各自探寻到真理知识的手段不同而已。

康德也是一样，他在现象界和自在之物的探索中也不自觉地贯彻了这个理念，宇宙万物本质上其实是存在着一定的规定性的，数学问题、自然科学问题背后都存在着一个本质的问题，只不过康德把这视为一种先验性的规定，但归根到底还是认为世界本来就是一个理性的世界，杂乱的表象背后有一个本质的规定存在。

我们发现，传统形而上学的发展都是按照这个路数进行的。黑格尔正是看到了这一点，看到了哲学史的发展是一脉相承的，所以最后他提出了“绝对精神”。

但，问题就出在这里。

黑格尔的“绝对精神”就是以这些传统的思想为前提，就是以这个未经审察的不自觉贯彻的观念为前提的：宇宙世界是一个有规律、有秩序、有统一根据的合乎理性的有机整体。绝对精神就是在这个基础上才发展为这么庞大的一个体系。

但我们想想，为什么我们要承认世界本身是有秩序的存在呢？宇宙和世界，难道不可以是盲目的存在吗？世界除了理性，还有很多非理性的因素。

如果这样想来，这个未经审察的观点遭到怀疑，那么黑格尔所营造的恢宏壮观的形而上学体系还能站得住脚吗？或者说传统的形而上学所倡导的理性主义还站得住脚吗？这就是为什么黑格尔哲学在短时间内爆发后，哲学家们很快又开始探讨其他哲学问题的原因了。

黑格尔之后

黑格尔哲学之后，哲学发生了转向。非理性主义、分析哲学、现象学等哲学流派开始大放异彩，同时，这些哲学流派有一个共同的特征，那就是反对传统的形而上学。

黑格尔哲学像是哲学史上的一座山峰，是传统的哲学的终结者。它也是一个分水岭，黑格尔之前都是传统哲学的路数，进行的是传统形而上学的探讨。虽然那个时候哲学家莫衷一是，但大家都没有放弃过使形而上学成为科学的理想，这是大家共同的目标。

但黑格尔之后，这个目标就崩塌了，尽管后来也出现了新黑格尔主义，但仍然无法改变历史发展的方向。哲学开启了百花齐放的现代哲学篇章，哲学家开始关注非理性主义、关注生命本身、关注语言、关注人的存在话题等。西方哲学走向了更为广阔的空间。

黑格尔将古典哲学的理性主义发展到了极致，“实体即主体”是他思想的核心，绝对精神是他整个哲学的命脉，绝对精神的发展过程也蕴含着深刻的辩证法，同时也是逻辑学、认识论和本体论的统一。宇宙是一个自己构成自己、自己完成自己的形而上学体系。这是一个无所不包的体系，黑格尔是雄心勃勃的，但整个哲学的根基还是在传统形而上学对客观本质的规定性上。所以在这个封闭的体系内，最高的顶点也就意味着下坡路的开始。于是，黑格尔之后，他构建的这个形而上学体系开始遭到世人的怀疑，一批反对传统形而上学的哲学家出现，哲学走向了新的现代时期。

---

[1] 逻辑学不是发展阶段，而是绝对精神的范畴是如何运动的。自然哲学和精神哲学才是绝对精神的发展阶段。自然哲学和精神哲学是应用逻辑学部分。自然哲学是关于绝对精神如何异化为自然的运动，精神哲学是关于绝对精神如何在人类社会和精神领域运动的。

参考书目

［美］S.E．斯通普夫（S.E. Stumpf），［美］J．菲泽（J. Fieser）．西方哲学史：从苏格拉底到萨特及其后［M］．修订第8版．匡宏，邓晓芒，等译．北京：世界图书出版公司，2009．

［美］威尔·杜兰特．哲学的故事［M］．蒋建峰，张程程，译．北京：新星出版社，2013．

［美］罗伯特·艾伦．哲学的盛宴［M］．刘华，译．北京：新世界出版社，2013．

［挪］乔斯坦·贾德．苏菲的世界［M］．萧宝森，译．北京：作家出版社，1996．

［英］罗素．西方哲学史（上、下）［M］．何兆武，李约瑟，译．北京：商务印书馆，1963．

［美］梯利，［美］埃文·蕾切尔·伍德．西方哲学史［M］．增补修订版．葛力，译．北京：商务印书馆，2015．

赵敦华．西方哲学简史［M］．北京：北京大学出版社，2001．

赵林．西方哲学史讲演录［M］．北京：高等教育出版社，2010．

张志伟．西方哲学十五讲［M］．北京：北京大学出版社，2004．

张志伟．西方哲学史［M］．第2版．北京：中国人民大学出版

社，2010.

游斌．基督教史纲［M］．北京：北京大学出版社，2010.

邓晓芒．《纯粹理性批判》演讲录［M］．北京：商务印书馆，2013.

邓晓芒．康德哲学讲演录［M］．桂林：广西师范大学出版社，2006.

邓晓芒．邓晓芒讲黑格尔［M］．北京：北京大学出版社，2006.

［古希腊］柏拉图．会饮篇［M］．王太庆，译．北京：商务印书馆，2013.

［古希腊］柏拉图．理想国［M］．谢善元，译．上海：上海译文出版社，1959.

［古希腊］亚里士多德．形而上学［M］．吴寿彭，译．北京：商务印书馆，1997.

［古希腊］亚里士多德．尼各马可伦理学［M］．廖申白，译．北京：商务印书馆，2003.

［古希腊］马可·奥勒留．沉思录［M］．李娟，杨志，译．南京：译林出版社，2011.

［古罗马］奥古斯丁．上帝之城（上、下）［M］．王晓朝，译．北京：人民出版社，2006.

［意］托马斯·阿奎那．神学大全（第1-7卷）［M］．段德智，

译．北京：商务印书馆，2013．

［英］培根．新工具［M］．许宝骙，译．北京：商务印书馆，1984．

［法］笛卡尔．第一哲学沉思集：反驳和答辩［M］．庞景仁，译．北京：商务印书馆，1986．

［法］笛卡尔．谈谈方法［M］．王太庆，译．北京：商务印书馆，2000．

［法］伽桑狄．对笛卡尔《沉思》的诘难［M］．庞景仁，译．北京：商务印书馆，1998．

［荷］巴鲁赫·斯宾诺莎．知性改进论［M］．贺麟，译．北京：商务印书馆，1960．

［荷］巴鲁赫·斯宾诺莎．伦理学［M］．贺麟，译．北京：商务印书馆，1983．

［德］戈特弗里德·莱布尼茨．神正论［M］．段德智，译．北京：商务印书馆，2016．

［德］戈特弗里德·莱布尼茨．人类理智新论［M］．陈修斋，译．北京：商务印书馆，1982．

［英］洛克．人类理解论（上、下）［M］．关文运，译．北京：商务印书馆，1959．

［英］洛克．政府论［M］．杨思派，译．北京：中国社会科学出

版社，2009．

［英］贝克莱．人类知识原理［M］．关文运，译．北京：商务印书馆，1973．

［英］大卫·休谟．人类理解研究［M］．关文运，译．北京：商务印书馆，1972．

［法］孟德斯鸠．论法的精神（上下卷）［M］．许明龙，译．北京：商务印书馆，2011．

［法］让-雅克·卢梭．人类不平等的起源和基础［M］．李吴绪，译．北京：商务印书馆，1959．

［德］伊曼努尔·康德．纯粹理性批判［M］．邓晓芒，译．北京：人民出版社，2004．

［德］伊曼努尔·康德．实践理性批判［M］．邓晓芒，译．北京：人民出版社，2004．

［德］伊曼努尔·康德．判断力批判［M］．邓晓芒，译．北京：人民出版社，2002．

［德］黑格尔．精神现象学［M］．贺麟，往玖兴，译．北京：商务印书馆，1979．

［德］黑格尔．历史哲学［M］．王造时，译．北京：商务印书馆，1963．

后记

到这里，《哲学100问》第1季的内容全部结束。感谢大家一路陪伴，也感谢和这么多喜欢哲学的朋友相遇。

哲学在很多人眼里是极其晦涩的、门槛很高的学问。这本书旨在帮助大家打开一扇哲学之门，介绍哲学史上主要哲学家的思想，为大家的哲学学习打下基础，而入门后的修行则全靠大家自己下工夫了。

最后，我想借用康德的观点来结束本书：人是目的，而不是手段。

这个观点用在哲学研习上也是一样的。我们学哲学是把哲学本身当作目的，出于一种好奇去探寻世界的真相，这是纯粹的发心动念，而不是把哲学当作一种手段，当作一种工具，当作炫耀的资本，当作攻击他人的思想武器。学习哲学，本身是没有目的的。不是因为我需要哲学帮我做什么，我才去学习哲学。学习哲学本身就是目的，是对未知世界的探索，是对生命真相的追寻。

训练思维也好，锻炼逻辑能力也罢，但这一切，无外乎一个更为根本的理由，那就是——学习哲学，是为了我们自己，为了生命本身。

无论何时何地，保持对这个世界的无限好奇，保持对这个世界的孜孜探索，都恰恰说明我们还心存敬畏。

感谢和哲学的遇见，这也是一段遇见未知自己的精神旅程。

精神的探险，何时开始都不晚。让我们把对哲学的敬畏留在心底，

然后，好好生活！

我们现代西方哲学部分见！

哲学100问

第2季

人，诗意地栖居

书杰 著

一看就懂的
现代西方哲学简史

Philosophy

叔本华 尼采 罗素 维特根斯坦
胡塞尔 海德格尔 萨特 加缪

生命的本能 | 功利与实用 | 分析的时代
现象学魔力 | 存在与真理 | 人的幸福与解放

中国出版集团公司
華文出版社

第2季

哲学100问

人，诗意地栖居

书杰 著

中国出版集团公司
華文出版社

图书在版编目（**CIP**）数据

哲学100问：人，诗意地栖居 / 书杰著. --北京：华文出版社，2019.11（2020.01重印）

ISBN 978-7-5075-5184-6

Ⅰ. ①哲…　Ⅱ. ①书…　Ⅲ. ①西方哲学－现代哲学　Ⅳ. ①B505

中国版本图书馆**CIP**数据核字（**2019**）第**205488**号

哲学**100**问：人，诗意地栖居

作　　者：书杰

责任编辑：方昊飞

出版发行：华文出版社

地　　址：北京市西城区广外大街305号8区2号楼

邮政编码：100055

网　　址：http://www.hwcbs.com.cn

电　　话：总编室 010-58336239　发行部 010-58336202　编辑部 010-58336269

经　　销：新华书店

印　　刷：三河市国英印务有限公司

开　　本：880×1230　1/32

印　　张：16.5

字　　数：365千字

版　　次：2019年11月第1版

印　　次：2020年1月第3次印刷

标准书号：ISBN 978-7-5075-5184-6

版权所有，侵权必究

自序
人，诗意栖居

大家好，欢迎来到《哲学100问》第2季——西方现代哲学的篇章。我是书杰，很高兴与大家相遇！

通过对《哲学100问》第1季（古希腊哲学、中世纪基督教哲学、近代理性主义和德国古典哲学）的学习，相信大家对哲学有了全新的认知，哲学并非那么枯燥与晦涩，哲学是美妙的，且和生活息息相关。《哲学100问》第2季将延续第1季的脉络，为大家系统阐述现代西方哲学的相关内容。

现代西方哲学可谓流派众多，精彩纷呈。现代哲学家们以更开阔的视角，探讨更丰富的哲学主题：

叔本华的“痛苦的智慧”；

尼采的“酒神精神”；

克尔凯郭尔的“孤独”；

柏格森的“绵延”；

弗洛伊德的“性本能”；

维特根斯坦的“语言游戏”；

胡塞尔的“现象学还原”；

海德格尔的“诗意栖居”；

萨特的“存在先于本质”；

加缪的“对抗荒谬”；

马克思的“人的解放”；

……

这些鲜活的哲学命题都围绕着“人的话题”——人的情感、欲望、语言、存在以及人类的政治和现代文明而展开。

《哲学100问》第2季的内容分为七个篇章：生命的本能、功利与实用、分析的时代、现象学魔力、存在与真理、自由与荒谬以及人的幸福与解放。

我们将系统学习非理性主义、功利主义、实用主义、分析哲学、现象学、存在主义和马克思主义等哲学流派的思想精髓。

“人，诗意地栖居”是德国著名诗人荷尔德林的诗句。后来海德格尔对其进行哲学阐发，“人，诗意地栖居于大地上”，成为海德格尔倡导的生活方式。我认为将这句话作为《哲学100问》第2季的主题，最合适不过了。

学习哲学，能让我们以诗意的姿态应对人生的种种境遇：在大喜和大悲面前泰然处之，在得到和失去之间灵活变通，在相聚和别离间自在洒脱。希望大家通过对哲学的研习，通达悠然自得、宁静致远的诗性人生。

接下来，让我们开启这段美妙的现代西方哲学之旅！



目　录

自序　人，诗意栖居

第一篇章　生命的本能

01　叔本华：为什么人生如此痛苦

02　叔本华：作为意志和表象的世界

03　叔本华：如何摆脱人生的痛苦

04　叔本华：禁欲能让人获得永恒宁静吗

05　尼采：一部鲜活的生命赞歌

06　尼采：悲剧是如何诞生的

07　尼采：极力痛斥苏格拉底主义

08　尼采：强力意志

09　尼采：重估一切价值

10　尼采：上帝死了

11　尼采：凡杀不死我的，都使我强大

12　尼采：精神三变——骆驼、狮子和孩子

13　尼采：不辜负这仅有一次的生命

14　克尔凯郭尔：孤独的个体

15　克尔凯郭尔：人生道路的三个阶段

16　柏格森：绵延

17　柏格森：直觉

18　弗洛伊德：精神分析学的鼻祖

19　弗洛伊德：无意识世界

20　弗洛伊德：性本能

21　弗洛伊德：本我、自我和超我

22　弗洛伊德：文明与本能

小结：生命的本能
第二篇章　功利与实用
01　边沁：什么是功利主义
02　边沁：从“电车难题”到最大幸福原则
03　密尔：对功利主义的新说明
04　密尔：快乐越多越好，还是越优越好
05　皮尔士：实用主义的开创者
06　皮尔士：确定信念的四个方法
07　詹姆士：哲学家的气质和彻底的经验主义
08　詹姆士：真理的“有用性”
09　杜威：对传统哲学的改造
10　杜威：经验自然主义与思想探究五步法
11　杜威：真理是行动的指南
小结：功利主义与实用主义
第三篇章　分析的时代
01　什么是分析哲学
02　一场哲学的危机
03　一次重大的转向：语言的转向
04　弗雷格：分析哲学之父
05　弗雷格：含义与指称（上）
06　弗雷格：含义与指称（下）
07　罗素：生命中的三种激情
08　罗素：外在关系说
09　罗素：逻辑原子主义
10　罗素悖论
11　罗素：金山是否存在、当今法国国王是否是秃子
12　维特根斯坦：告诉他们，我度过了极好的一生

13　维特根斯坦：可说的与不可说的
14　维特根斯坦：把可说的说清楚，对不可说的保持沉默
15　维特根斯坦：语言是关于世界的图式
16　维特根斯坦：语言和世界的逻辑结构
17　维特根斯坦：对传统哲学问题的解决
18　维特根斯坦：神秘的不可说之物
19　维特根斯坦：日常语言的回归
20　维特根斯坦：对“奥古斯丁语言图画”的质疑
21　维特根斯坦：语言活动是一场游戏
22　维特根斯坦：反本质主义的“家族相似性”
23　维特根斯坦：遵守规则的悖论
24　维特根斯坦：不存在私人语言
小结：分析哲学
第四篇章　现象学魔力
01　胡塞尔：批判“自然的思维态度”
02　胡塞尔：回到事情本身
03　胡塞尔：中止判断，拨云见日
04　胡塞尔：本质还原
05　胡塞尔：先验还原
06　胡塞尔：意向性
07　胡塞尔：内在的超越
08　胡塞尔：欧洲科学的危机
09　胡塞尔：向生活世界回归
小结：胡塞尔的现象学
第五篇章　存在与真理
01　海德格尔：一个时代的新路标
02　海德格尔：对存在的遗忘——关于存在与存在者

03　海德格尔：对现象学方法的继承和超越
04　海德格尔：面向未来的“此在”
05　海德格尔：在世——在世界之中存在
06　海德格尔：牵挂、牵念和牵心
07　海德格尔：沉沦
08　海德格尔：不能承受的生存重负
09　海德格尔：畏与死亡
10　海德格尔：真理的本质
11　海德格尔：艺术作品的本源
12　海德格尔：危险！现代技术！
小结：海德格尔的存在主义
第六篇章　自由与荒谬
01　萨特：时代的良心
02　萨特：从“反思前的意识”出发
03　萨特：自在和自为
04　萨特：存在先于本质
05　萨特：人是绝对自由的吗
06　加缪：遭遇荒谬
07　加缪：反抗荒谬
小结：法国存在主义
第七篇章　人的幸福与解放
01　马克思：一位熟悉的陌生人
02　马克思：解释世界，更在于改变世界
03　马克思：资本主义的经济秘密
04　马克思：经济危机是如何爆发的
05　马克思：为什么工作让你不快乐
06　马克思：历史唯物主义的总逻辑

07　马克思：现实的人
08　马克思：生活决定意识
09　马克思：共产主义的原貌
10　马克思：人的解放与复归
小结：马克思的学说
参考书目
后记
返回总目录

第一篇章
生命的本能

18—19世纪的欧洲，弥漫着强烈的理性气息。黑格尔恢宏的“绝对精神”将传统形而上学推向顶点，在这个无所不包的体系里，传统哲学的终极关怀精神得到完美诠释。但现实却具有浓烈的讽刺意味——黑格尔去世后，他的哲学体系很快崩溃，传统形而上学日薄西山，哲学家们纷纷开始探索新的领域。西方哲学从近代走向了现代，哲学的发展也呈现百花齐放的态势。众多流派纷纷涌现，为现代哲学的发展书写了绚丽篇章。

传统哲学以理性为武器，但过分强调理性必然会导致一种极端——人最终也会被理性支配。实际上，人的非理性因素，即情感、欲望、身体的本能冲动以及奋发向上的激情等，都不是能通过理性的逻辑推导得出的。于是在黑格尔体系崩塌后，一股非理性主义思潮迸发而出。此后，哲学家们的论说有了更多的生命意识。

本篇章概览

哲学家

叔本华 | 尼采 | 克尔凯郭尔 | 柏格森 | 弗洛伊德

本篇章流派

非理性主义 | 生命哲学 | 精神分析理论

本篇章话题

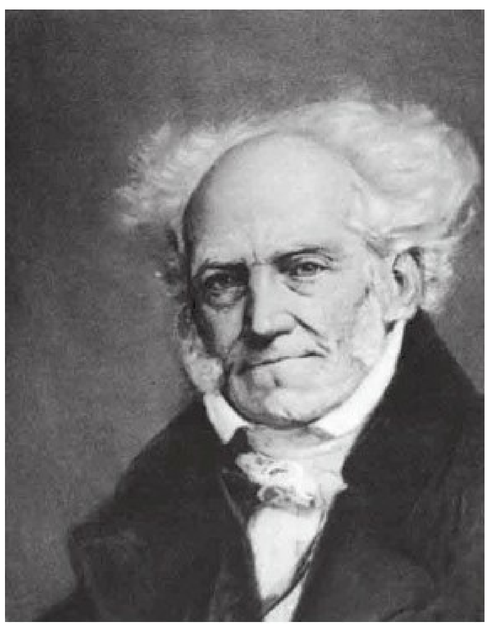
⊙ 痛苦与欲望

- ⊙ 超人哲学
- ⊙ 时间绵延
- ⊙ 文明
- ⊙ 生命的激情
- ⊙ 孤独的个体
- ⊙ 性本能

01
叔本华：为什么人生如此痛苦

生命是一团欲望。欲望不能满足就会痛苦，满足了就会无聊。人生，就像是钟摆，在痛苦和无聊之间摇摆。

这是19世纪著名哲学家叔本华的一句名言，它道出了叔本华悲观主义的人生态度：人生是一趟痛苦与无聊的旅行，没有快乐和幸福可言。世间的一切都被蒙上了一层灰色的面纱。人存于世，注定要遭受无尽的苦难。



亚瑟·叔本华（Arthur Schopenhauer，1788—1860年）德国著名哲学家，开创了非理性主义哲学的先河，是唯意志论的创始人和主要代表之一，认为生命意志是主宰世界运行的力量。

不同于以往的哲学家，叔本华第一次将人的“非理性因素”纳入哲学范畴，去讨论人生和生命的话题。接下来，让我们一同走进叔本华的世界，去认识这位非理性主义的奠基者。

绝望的叔本华

1788年，叔本华出生在一个富商家庭，父亲是一位精明能干的商人，母亲是当地小有名气的小说家。不幸的是，父亲在他年少时便意外去世，这给处在人生十字路口的叔本华以巨大打击。叔本华与母亲的关系极其不好，他很看不惯母亲的言行，两个人经常吵架，这成为叔本华后来一直厌恶女性的原因之一。

在这样的家庭环境中长大，叔本华没有感受到来自外界的更多关怀，父亲在世时也常常表现得很沮丧，所以叔本华的性格也变得敏感多疑。他缺乏安全感、缺乏人世间的爱，他总是郁郁寡欢、吝啬而且自私。他蔑视妇女，很难与常人相处。生活对于叔本华而言是沉重的，也正是这实实在在的人生体验成为他理论的巨大源泉。

叔本华生活在一个动荡不安的年代，欧洲的战乱使人们在恐慌中艰难度日。法国大革命失败后，死神成了战争的唯一胜利者。封建王朝开始不断复辟，欧洲的境况跌入低谷，整个欧洲的灵气仿佛一下子消失了。面对满目疮痍的世界，叔本华感到了深深的绝望。

理想的破灭让人们走上了一条复兴之路——一切都要从头开始。历史的大环境和叔本华生长的小环境加在一起，使他形成了自己独特的悲观主义哲学观。

1818年，叔本华完成著作《作为意志和表象的世界》。在充满美感的文字中，叔本华表达出了对于世界的表象和意志的认识，对于痛苦以及怎样摆脱痛苦的各种主张。

人生如此痛苦

叔本华认为：人生的本质便是痛苦。这时你可能要问，叔本华是不是太过悲观了？在我们大多数人看来，痛苦只是短暂的，人生大部分时间还是充满幸福和愉悦之感的，为什么叔本华把痛苦描述得如此绝对和极端呢？

是的，叔本华提出的正是悲观主义的人生观：人生就是苦难，世界就是地狱。在他看来，人之所以承受痛苦的折磨，是因为欲望使然。人的欲望是痛苦的根源。人又是千百种欲望的综合体，所以人总是不自觉地受到痛苦的折磨。

如果人的各种欲望得不到满足，人就会陷入求之不得的痛苦中；当人们采取行动去满足自己的欲望时，人与人之间便会产生各种利益纠纷，人的主体感受也不再美好，沮丧之情油然而生；当人的欲望得到满足后，人便会陷入无聊和疲惫中，此时一个新的、更大的欲望又会产生，人又要投入对新欲望的追逐中，从而不断填补新的不同的欲望。

所以，无论人处于何种状态，人总能感受到痛苦。或许每个人都曾有过这样的体验：你对某一样东西极度渴求会让你陷入痛苦，但当你得到后又会感到空虚和无聊，此时又会产生新的欲望，从而再次陷入痛苦中。

叔本华与佛教思想

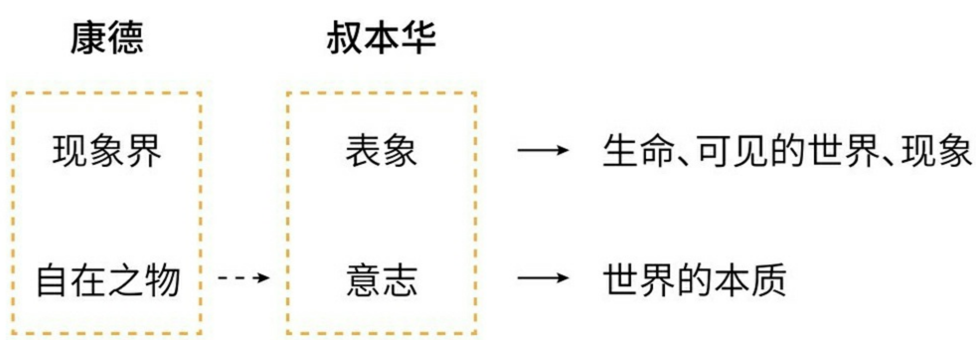
叔本华的悲观主义人生观和东方佛教思想有着相似之处。佛教倡导“苦海无边，回头是岸”，而叔本华则把人生比喻为一场悲剧。中国人在读叔本华时总是会产生某种共鸣，因为叔本华的哲学和东方哲学有着某种共通性，即对“道”（生命至深的体悟）的阐述。

人生，是一场痛苦的旅行。人有欲望就会产生痛苦，欲望得到满足后又会产生新的欲望，从而再次陷入新的痛苦中。欲望是无限的，而欲望的满足是有限的。如此循环往复，人总是处于痛苦之中。

如果再深入探究，人的欲望究竟是什么？欲望的基础和欲望的本质又是什么？这里是不是有一股劲儿，一直推动着人们产生各种欲望呢？要解答这些问题，我们便要从叔本华对世界的两个划分讲起。

02
叔本华：
作为意志和表象的世界

1818年，叔本华完成了著作《作为意志和表象的世界》。在书中，叔本华把世界划分为两个世界：一个是作为意志的世界，一个是作为表象的世界。但归根到底，这其实就是一个世界，只不过是一个世界的两种表现形式。世界既表现为意志，也表现为表象。这是叔本华的理论出发点。



叔本华与康德理论比较

叔本华深受康德哲学的影响，康德哲学也是叔本华哲学的理论来源之一。在第1季中，我们详细介绍了康德对世界的两个划分：一个是现象界，一个是“自在之物”。现象界，是我们通过感官感受到的世界，现象世界的背后是不可知的“自在之物”。叔本华吸收了康德哲学的部分观点并做出了改进，他把康德没有“说”出来的“自在之物”给“说”了出来。

叔本华认为，世界是作为表象而存在的，表象的背后有一个更为根本的东西在起作用，那就是——“意志”。叔本华所谓的“意志”就是康德所说的“自在之物”。

世界是我的表象

《作为意志和表象的世界》开篇指出："世界是我的表象"[1]。

这句话的意思是，客观世界是作为现象对我们的呈现，客观世界就是它向我们表象出来的样子。我们看到的太阳、山川与河流，感知到自然的四季交替，这些都是作为现象呈现在我们面前的。现象和主体之间具有某种关联性——人只能通过自己的眼睛去看世界，通过手去触摸世界。世界呈现出来的模样与人主体的视觉系统、触觉系统有关，这一点在康德那里已经有所提及。

但叔本华的探索又往前走了一步。他提出，现象的背后其实还有一个更为本质的东西——"意志"，一切现象都是从"意志"生发而来的。现象界的万事万物都是意志的客观化的展现罢了。这就是叔本华最为著名的意志本原论（唯意志论）。

意志：现象界发展的原动力

如何理解"意志"？

我们生活中常听人说"人要有坚强的意志"，这里的"意志"指的是人的一种心理状态。但叔本华说的"意志"并非我们常识中理解的意志，而是指推动现象界发展的原动力。

比如"水往低处流""树上的果子熟了会掉落在地上"，这两个现象背后是不是有一股力量驱使着"水总是流向低处""果子总是要落在地上"？这股力量就是"意志"。当然，这并不是从科学角度进行的解释，只是叔本华从哲学的角度去做的阐释。

现象界的万事万物都是意志的外化体现，不同的事物有不同的体现方式，所以世界才千姿百态。

人的各种行为的背后，也有着一股意志的力量在驱使行为本身。比如，人们找对象、恋爱、结婚生子等行为的背后，是“生殖意志”在起作用，正是这股力量驱使着人们采取这样的行为。

意志的本质是求生存

既然意志是现象背后的本原动力，那是不是说意志是一种有目的性（一定要达成什么，得到什么）的意志呢？不是的。

在叔本华看来：意志是盲目的、无意识的。用一个不太恰当的比喻，意志就像无头苍蝇一般没有方向地乱撞，且意志自身总有源源不断的动力。

意志表现为盲目的冲动和不可遏制的欲望，意志的本质是求得生存。人们饿了会寻找食物，以满足食欲获得生存；人有了性的欲望就要寻找伴侣，这个行为的背后是传宗接代的生存意志在起作用；在自然界中，水和阳光促使植物生长，动物则通过自己锋利的爪牙捕捉食物求得生存。

无论是在人类世界还是在自然界，一切现象都可看作求生存意志的外化体现。

总体来说，叔本华的“意志本原论”是他独到的理论洞见。“意志本原论”并非从逻辑推理、论证中得出，因此叔本华也被视为“非理性主义的开山鼻祖”。

03
叔本华：如何摆脱人生的痛苦

世界和人的本质是意志，而意志意味着欲望的无限生成，人总是在满足欲望和产生欲望之间徘徊，必定痛苦不堪。这便是叔本华悲观主义人生观的内在哲学原理。

那么，人该如何摆脱人生的痛苦呢？

叔本华提出了两种摆脱人生痛苦的方式：一个是进行艺术的审美活动；另一个是实行彻底的禁欲主义，断绝对世界的迷恋以获得“寂灭中的极乐”和“不可动摇的安宁”。

艺术的审美活动

我们听一首音乐、看一场话剧、欣赏一幅名画，这些都是艺术的审美活动。当贝多芬的《命运交响曲》响起时，我们仿佛听到了命运的敲门声，一种无以名状的压迫感足以让我们感到窒息。我们也会因为话剧中的人物情节而落泪，也会因为读了一首诗或者看了一幅画而感慨万千。

当我们沉浸在艺术作品中，会和作品本身产生某种联结，从而产生各种情绪体验。这时我们不禁要问，为什么艺术的审美过程，会让我们产生如此不同的感受呢？

人生的喜怒哀乐、大自然的生存法则、宇宙的奥妙都在艺术作品中

以不同形式展现：有些是通过音乐呈现出的情绪抒发，有些是通过戏剧演绎的悲喜命运，有些是通过诗歌韵律表达出的生命赞颂，有些是通过绘画技艺描绘的美好蓝图。

所有的艺术作品，最终要表达的都是人生的喜怒哀乐；所有的艺术作品，都是大自然的呈现。

所以当我们进行艺术的审美活动时，大自然的丰富多彩、人生的曼妙仿佛一下子就展现在了我们眼前。我们走进电影院、音乐会，走进能把我们从现实中剥离出的艺术世界，那一刻，我们似乎摆脱了现实世界的纷纷扰扰。一切因欲望产生的困苦、压力、情欲、恐惧和忧虑，在这种奇妙方式下都将烟消云散。

我们沉浸于艺术的极乐世界里——天人合一，物我相忘。这就是艺术的审美活动带给人的宁静和喜悦。

在这个过程中，我们摆脱了平日里痛苦挣扎的欲望，摆脱了被欲望裹挟前行的困境，说到底是我们跳出了欲望对自身的摆布。我们以一个冷静的旁观者的姿态去观察自己和欲望的关系，以一种审美的、不带任何感情色彩的态度去观照自身。于是，我们忘了自我、忘了欲望、忘了烦恼，从而进入另一个没有欲求、没有差别、没有伤害的世界，进而获得喜悦之情和解脱之感。

音乐是意志的直接写照。在所有的艺术形式中，叔本华特别强调音乐艺术的重要性。在《作为意志和表象的世界》中，叔本华说：

> 音乐不同于其他艺术，决不是理念的写照，而是意志自身的写照，尽管这理念也是意志的客体性。[2]

这句话的意思是，音乐艺术无须通过表象为媒介，能够直接对人产生影响。我们知道，绘画艺术需要有一幅画作为媒介，小说作品需要有书籍或纸张作为媒介。但音乐不同，音乐旋律自然流淌而来，是能够被我们的听觉直接感受到的。音乐的运动、挣扎，其实就是我们意志本身的运动和挣扎[3]。

艺术：短暂的解脱

艺术的审美活动是摆脱人生痛苦的唯一且根本性的方法吗？并不是。艺术活动，只能使人获得短暂的解脱。

音乐会是要散场的，电影也是要落幕的，人们一旦从艺术的世界中走出，重新回到现实世界，欲望又会不断扑面而来。人们的注意力又将聚焦于生活的琐事上，人便又痛苦起来。

那么，有没有一种彻底摆脱人生痛苦的方法呢？

04
叔本华：禁欲能让人获得永恒宁静吗

人要彻底摆脱痛苦，就要从根源处解决问题。人生痛苦的根源在于欲望和生命意志的无限冲动。人们之所以被欲望裹挟前行，是因为人们承认了欲望，并对生命意志表示认同和肯定，之后又不断感受到欲望带来的痛苦。

因此，解决办法就是对意志本身进行彻底否定，禁止一切欲望，断绝对世界的任何迷恋。唯有如此才可进入无我之境，达到超然状态，从而获得人生永恒的宁静与解脱，实现人生的涅槃。

无欲，是人生最后的目的

我们大多数人都对“放不下”有过很深的体会。放不下这个，放不下那个，在患得患失中，迷失自己。我们要赚更多的钱、要买更大的房子、要考更高的分数、要升职……人生路漫漫，何时是个头？欲望何时才能得到最终的满足？

在叔本华看来，欲望永远得不到满足，这是生命意志的自然本性使然。肯定生命意志，就意味着人要受到生命意志和无限欲望带来的煎熬。

该如何摆脱这生生世世的烦恼？叔本华的答案是彻底否定生命意志，彻底禁欲，不再对世间的花花草草有丝毫迷恋。叔本华说：“无欲，是人生的最后目的”。

无欲，是一切美德和神圣性的最内在本质，也是人从尘世得到解脱的途径。这有点像佛教里说的涅槃境界——意志的寂灭：向这个世界屈服，把自我欲望和意志降至最低点，以最为卑微的姿态面对这个世界。

彻底否定生命意志，是一种对人生的绝望态度。当你不再有任何希望，也就不再有任何痛苦。那些撩动你人生的骚乱，还有灯红酒绿的花花世界，在你眼中不过是过眼云烟。

你或许会说，如果真是这样，那就选择死亡吧！一死了之，一了百了，不再留恋世间的一切。但叔本华认为，死亡并不是对生命意志的否定，而是对生命意志的肯定。因为生、老、病、死都是世间的常态，生生死死也都是意志演化的结果。在叔本华看来，自杀并不是否定意志，恰恰是肯定了生命意志。况且，自杀也不能成为我们人生的指南。

既然死亡不是明智选择，人存于世，该如何做到彻底否定生命的意志，从而彻底摆脱痛苦呢？叔本华认为，有如下三个步骤。

一是彻底禁止性欲。叔本华说：

> 两性关系是一切行为举止的中心，它虽然不可见，被重重遮掩，却处处显示自己的力量。它是战争的根源、和平的末日……它像一个竭尽全力登上祖传宝座、一统天下的世袭君主，我们时时刻刻都能看到它居高临下，带着讥讽和轻蔑俯看着人类的低劣行径……

在叔本华看来，性欲是生命意志最坚决的表现。一方面，性欲的不断膨胀让人处在不断寻找性欲对象的状态里，身体的饥渴也会让自身处于痛苦中；另一方面，即使性欲的满足能让人获得短暂的身体快感，但

这也带来了一种不可避免的结果：生殖活动。新生命的诞生也意味着这个新生命即将开启一趟新的痛苦旅程。

所以叔本华对“性欲”嗤之以鼻，他认为只有彻底地戒除淫欲，才能做到对生命意志的否定。

二是甘愿受苦。

痛苦是个净化炉，人只有在痛苦的炉火中不断经受煎熬，体验到绝望之后才会转向对内心世界的关照，重新认识自己与世界的关系。“甘愿受苦”就意味着不去抗拒自己经历的痛苦，当痛苦来袭时不要反抗，去享受痛苦的过程，去体验生命的绝望之感。

当有人对自己做了不义之事，欣然接受别人的不仁不义，接受自己遭受的任何损失；当有人对自己傲慢无礼时，欣然接受，把这当成磨炼自己的方式。这里分享特蕾莎修女的一首诗：

人们常常不讲道理，不讲逻辑，自以为是；

无论怎样，原谅他们。

如果你心地善良，人们可能会指责你别有用心；

无论怎样，要心地善良。

如果你成功了，你会赢得一些虚假的朋友和一些真正的敌人；

无论怎样，要争取成功。

如果你诚实坦率，人们可能会欺骗你；

无论怎样要诚实坦率。

你数年苦心营造的东西，可能会毁于一旦；

无论怎样，要努力营造。

如果你找到祥和与幸福，他人可能会嫉妒你；

无论怎样，要享受幸福。

你今天去做好事，人们往往明天就会忘记；

无论怎样，应去行善积德。

献给世界你最好的一切，也许永远都不够；

无论怎样，去献给世界你最好的一切。

——特蕾莎《无论怎样》

特蕾莎修女的这首诗和叔本华想要表达的是同一意思，无论这个世界怎样不堪，无论外界对自己有着怎样的伤害，我们都要甘愿承受这份伤害并以德报怨，如此才能做到“意志的寂灭”。

三是物我相忘的人生涅槃。

当我们断绝了一切欲望，断绝了对世界的任何迷恋，通过承受痛苦来抑制、降低甚至泯灭意志，最后达到的便是一种真正的超脱——物我两相忘之境，即自己和世界真正融合在一起了。

你的喜悦和忧伤，也是大自然和世界的喜悦和忧伤；你的得到和失去，也是大自然和世界的得到和失去。当你和世界融为一体，当你身处无我之境，便能体会到清心寡欲带来的不可动摇的安宁。尘世间的一切，不过尔尔。一切都将烟消云散，一切都将走向寂灭，如此这般，人生还有什么值得去争、去抢呢？

人生到此，恍然间大彻大悟。于是，你挣脱了欲望的束缚，你不再是欲望的奴隶，成为欲望的主人。

叔本华提倡的意境类似佛教中的涅槃境界。人的贪、嗔、痴、怨会产生人生的烦恼，而消除生死的根本烦恼，就是通过戒、定、慧，达到四大皆空的状态，从而获得一种欲望寂灭的永恒安宁。

极度的悲观主义

叔本华为我们营造的人生状态实在太悲痛了：这个世界貌似不再有什么乐趣，一切都是不幸的。快乐稍纵即逝，痛苦才是人生的永恒状态。人一直被一股盲目的力量推动，只有认识到这股力量的本质，才能真正获得解脱。

我想到了《论语》里的一句话："三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。"人越年轻，就越容易被欲望裹挟，年轻人无法摆脱这股意志的自然力量。而年龄大了，人就会看开很多事情，逐渐摆脱欲望的枷锁。到了老年，人是最自由的，因为那时看清了欲望的本质，跳出了欲望对人的控制——从心所欲，不逾矩。

这就是叔本华——一个极度悲观的非理性主义者。

此时，你也许会陷入深深的疑惑：既然人生处处是艰难和痛苦，那我们生活的意义是什么呢？身处这个物欲横流、急功近利的社会，我们有时很需要叔本华的这种克制精神，但也不能完全否定欲望的积极意义。生命丰富多彩，我们还是要放眼于世界的美好，适当的欲望可以帮助我们更好地成就自我。当然，我们理解叔本华，但也未必全盘接受。

在面对人生的困境层面，叔本华是极度悲观的，而另一位伟大的哲学家则和叔本华形成了鲜明的对比，他宣扬的是一种强有力的强力意志——面对困难、面对人生，要大胆地挑战自我，大胆地去和命运抗争。

这个人就是——尼采。

05
尼采：一部鲜活的生命赞歌

他是西方哲学史上的一个疯狂人物。

他的一生坎坷不幸；

他孱弱的身体，爆发出惊人的能量；

他充满激情，豪气冲天；

他口出狂言，与时代抗衡。

他宣扬“上帝死了”；

他反对传统理性，奚落一切美德；

他用诗和箴言“重估一切价值”；

他的哲学没有晦涩的术语，

却处处充满神奇的想象力。

奔腾不息的酒神狄奥尼索斯，

具有超人品质的查拉图斯特拉，

权力意志和永恒轮回……

这些命题都是他对生命价值的诠释，

也是他对生命意义的追寻。

他的哲学就是一部鲜活的生命赞歌！

他要告诉世人：人生，就是一场战斗！

人要挑战自我、冲破束缚，

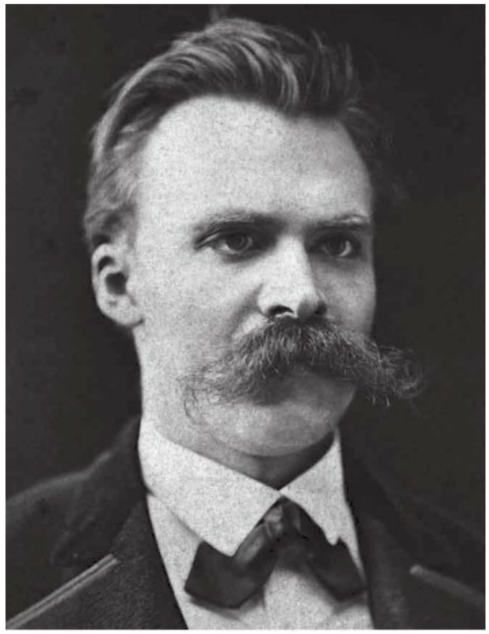
人要向命运进击，要创造奇迹！

无论怎样，要勇敢地成为你自己！

这个人就是——尼采！

探寻生命的意义

尼采的哲学蕴含多维度的主题——酒神精神、强力意志、“重估一切价值”、“上帝已死”、“超人哲学”……这些丰富的命题都在解决一个根本问题——探寻生命的意义。如何让生命更有意义？如何才能活出真正的自我……带着这些问题，尼采开启了他的哲学之路，“为感性生命正名”也是贯穿他一生的工作目标之一。



弗里德里希·威廉·尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche，1844—1900年）。德国人，哲学家、语言学家、文化评论家、诗人。被认为是西方现代哲学的开创者，他的著作对宗教、道德、现代文化以及科学等提出了广泛的批判和讨论。

尼采认为，正是传统形而上学和理性主义对人们思维的禁锢，才使得人们精神颓废；而基督教更是与生命相敌对的伦理道德，基督教倡导的宽恕、仁慈和怜悯，使人们丧失了生命的活力。因此尼采要对它们全盘颠覆，他不认为理性主义、基督教道德和科学能成为人类拯救自身的武器，他认为这些都是削弱人的生命活力的逆生命之流。

于是，他极力宣扬肯定生命价值的酒神精神，他发出“上帝死了”的呐喊，他提出奋进的“权力意志”，他开创“超人哲学”……他热爱生命，并通过哲学论说给予“生命的意义”不同解答。

接下来，我们将围绕“探寻生命意义”这个总话题，通过不同哲学维度来展现一个立体、丰满、鲜活且让人振奋的尼采。

一个疯狂的舞者

1844年，尼采出生在普鲁士的一个虔诚的基督教家庭。5岁时，他的父亲因意外而去世，这给尼采的童年蒙上了一层阴影。6岁时，他的弟弟又夭折了。或许是因为过早经历了人生的生死场景，尼采在10岁时开始作曲、写诗，内容大都是关于生命、幸福的主题，一个单薄的少年已开始酝酿着深刻的思想。

在母亲和姑母的抚养下，尼采长大成人。年轻的尼采进入波恩大学学习，他深受导师里奇尔教授的赏识，尼采在古典语言学方面有着过人的才华。正因此，他跟随里奇尔教授从波恩大学转到莱比锡大学。在研究古希腊文献的时候，尼采读到了泰奥格尼斯、第欧根尼和德谟克利特这三位先哲的作品，大大激发了他对哲学的兴趣。他发现，自己对哲学的兴趣远远超过对语言学的兴趣。于是，尼采开始在哲学领域摸索，并逐渐形成自己的思想。

在这个过程中，有一个人——叔本华真正点燃了尼采的哲学热情。在叔本华去世后的第五年，尼采在书店的一个角落看到了落满尘土的《作为意志和表象的世界》，他随手一翻，便深深喜欢上了这本书。叔本华对世界本质的探索，为尼采打开了一扇门，尼采被眼前的这幅恢宏的画面深深震撼，他仿佛跨入了另一个他苦苦追寻的世界。就这样，尼采踏入了哲学大门。

在人生意义的问题上，叔本华所持的悲观态度，让青年时期本有一些抑郁的尼采深受触动。但尼采不认同“人生如此悲痛，生命如此无意

义”的论断，他在继承叔本华哲学的基础上，又提出了截然不同的人生哲学。他将叔本华的生命意志发展为权力意志（强力意志）理论，他对生命的意义持积极的肯定态度——不能被悲痛的命运打倒，要和命运进行抗争。

1872年，28岁的尼采发表了他的第一部作品《悲剧的诞生》，这标志着尼采正式踏上哲学旅程。这部作品集叔本华哲学和瓦格纳音乐于一体，对古希腊艺术做了全新阐释，可谓尼采思想的萌芽。其中“酒神精神”是这部著作要宣扬的核心思想。

当时，身为巴塞尔大学教授的尼采并没有因《悲剧的诞生》而走红，因为这部著作有着强烈的反理性倾向，这恰恰刺激到了当时学术界的神经，学术界的大佬们妄图封杀尼采。但尼采绝不屈服，越挫越勇，接连不断地发出愤怒的吼声。

尼采的思想是震颤人心的，但他的身体却每况愈下。1879年，尼采因身体原因退出大学讲坛，开始了10年的漂泊生涯。在欧洲，为了找到最佳的环境来康复身体，他要不断更换居住地，还要忍受失眠、偏头痛和消化不良等疾病带来的痛苦。或许正是这样的病痛之感，给了尼采源源不断的创作动力。人在疼痛中，往往会爆发出惊人的力量，尼采就是这样。《查拉图斯特拉如是说》《善恶的彼岸》《道德的谱系》《偶像的黄昏》等富有价值的作品，都是在这个阶段完成的。

尼采犹如一个疯狂的舞者，他宣扬的思想铿锵有力，对传统的一切嗤之以鼻。但在当时，并没有多少人能够理解尼采，大家把他看作一个疯子，他也如同一个孤独的行者。

尼采是孤独的，他害怕孤独，也渴望孤独。但正是这种对生命的焦

渴状态点燃了他对生命的热情。

尼采说：

> 要真正体验生命，你必须站在生命之上！
>
> 为此要学会向高处攀登，为此要学会——俯视下方！

06
尼采：
悲剧是如何诞生的

1872年，尼采的第一部作品《悲剧的诞生》出版问世。这部作品极富文采和哲思，融入了尼采对古典文献和音乐的热爱之情，但它也是一部离经叛道之作。

当时，28岁的尼采还在巴塞尔大学任古典语言学教授。那时的学术界还比较保守，教授们怎么能容忍尼采对社会一直崇尚的理性文化大肆批判呢？《悲剧的诞生》非但没给尼采带来多少正面影响，反而使他遭到同行排挤。

《悲剧的诞生》这本书的内容，我们可简单概括为三个大问题：悲剧的诞生、悲剧的消亡和悲剧艺术的重生。

日神与酒神

在《悲剧的诞生》中，尼采借用了古希腊神话中的两大神——酒神和日神，来阐述“古希腊悲剧艺术如何诞生”的内在原理。[4]



日神阿波罗

日神：素朴的壮丽

在古希腊神话中，日神阿波罗（天帝宙斯和女神勒托之子）被视为光明之神和太阳之神。阿波罗掌管光明与青春、音乐与诗歌，被尼采用作造型艺术的象征。

日神最大的特点是以深沉而静穆的形象出现，他和平而安逸、克制而理性。当希腊人面对严肃、忧虑而悲戚的景象时，面对命运的捉弄、突如其来的压抑和焦虑的等待时，日神泰然处之，依靠自身的权力支配着人“内心幻想世界的美丽外观”，创造一个美丽的梦境，教人忘却“醒”着的时候要面对真实世界的烦扰和纠缠，给人以活下去的希望和勇气。

日神努力营造的是素朴的壮丽之感与恬淡安宁的氛围。[5]

正如尼采所说，日神只承认一个法则——对个人界限的遵守，也就是希腊人所说的适度。“适度”有点类似于中国的“中庸之道”。日神拥有哲人般的冷静，通过营造美的外观使人获得平静的美感。而酒神则完全不同。

酒神：强劲的生命冲动

在古希腊神话中，酒神狄奥尼索斯（宙斯与忒拜国公主塞墨勒之子）是掌管农产与植物的自然神，也是葡萄酒酿制的发明家。狄奥尼索斯流浪于希腊各地，广泛传播葡萄种植和酿酒技术，被人们视为葡萄酒业的保护神。每年秋天葡萄丰收时，民间会举办各种仪式，感谢酒神赐予人间美食与美酒。



酒神狄奥尼索斯

与日神截然相反，酒神狄奥尼索斯象征着强劲的生命冲动——要打破一切秩序，在忘我和纵情中挣脱现世的重重束缚，尽情享受永恒的生命狂欢。

酒使人的身体沉浸于醉态，人因此陷入恍惚之境，眼前的一切飘飘然，整个身体也会随之舞动。在酒的作用下，人具有了更大的勇气、更强烈的冲动，升腾出充满幸福的狂喜，迸发出对生命的冒险力量。

这便是酒神精神——打破一切限制，打破日神营造的静穆之感和素朴的壮丽，打破过往的清规戒律，将身体的感受置于首要位置，在醉生梦死般的极乐情境下，忘掉命运女神的恐怖面纱，与大自然尽情嬉戏玩耍，彻底释放人性中的原始本能。

在酒神节上，人心中那头最凶猛的野兽挣脱了缰绳。人们的身体开始解放，当歌乱舞、烂醉如泥，癫狂地放纵性欲、实施暴行。人们就像喝下了妖女的淫药，一次次冲破庄严的规矩。哪怕违背了基本的伦理道德，酒神狄奥尼索斯也要向世界大声疾呼。



古希腊酒神节

当人的“个体化原理”崩溃，人们开始撕毁美的外观下的虚假面具，向世界的本质回归，投向最原始的大自然的怀抱。这时，人的情欲、人的身体、人的本能好似冲破了本有的界限，汹涌澎湃般走向生命最本真的状态。

此时，人的个体生命成为与世界生命融为一体的新生命。如尼采所说：



古希腊酒神节的狂欢

> 在酒神的魔力之下，不但人与人重新团结了，而且疏远、敌对、被奴役的大自然也重新庆祝她同她的浪子人类和解的节日……在世界大同的福音中，每个人感到自己同邻人团结、和解、款洽，甚至融为一体了。……人轻歌曼舞，俨然是一个更高共同体的成员，他陶然忘步忘言，飘飘然乘风飞飏。[6]

这就是尼采极为推崇的酒神精神——对生命意义的极大肯定，在忘我和纵情中挣脱重重枷锁。这是创造性的人生观，它倡导的是在享受永恒的生命狂欢中达到自我价值的升华。

但我们发现，酒神精神中也带有一种毁灭性的甚至是自我毁灭性的冲动（人生的“自弃”），因为极度放纵就意味着对生命力的过度消耗。但尼采认为，个体生命本身就包含痛苦和毁灭的双重因素——酒神狄奥尼索斯要肯定生命的意义也必然要肯定这种毁灭，在对“自我毁灭”的肯定、对生命消逝的肯定中，表达一种终极的肯定。

静穆的日神精神和豪放的酒神精神都是人的生命中非理性的冲动，也是生命的本能状态。尼采认为，悲剧艺术的诞生正是这两种冲动不断斗争与和解的产物。

悲剧艺术的诞生

梦艺术家日神，静穆而克制，其营造的是一个“梦的世界”；醉艺术家酒神，肆意而张狂，其营造的是一个“醉的世界”。悲剧艺术正是来源于两者的艺术气质。

两者从一开始就处于对立与争斗的状态：酒神放纵欲望，日神克制欲望。但两者并没有因斗争而精疲力竭，反而在“彼此衔接的不断新生中相互提高”。日神的克制非但没有使酒神就此收手，反而使其变得更加肆意和张狂。在日神的抵抗和酒神放纵的“撕扯”中，酒神精神占据了主导地位，爆发出了更大的生命能量。最终，日神和酒神的矛盾化解，产生了震颤人心的悲剧艺术。

相比日神，酒神更为重要，更具有本原性。在《悲剧的诞生》中，

尼采极力推崇酒神精神，认为正是酒神的创造力使古希腊的悲剧艺术得以产生。

但尼采又提出，古希腊的悲剧艺术很快消亡了。

07
尼采：
极力痛斥苏格拉底主义

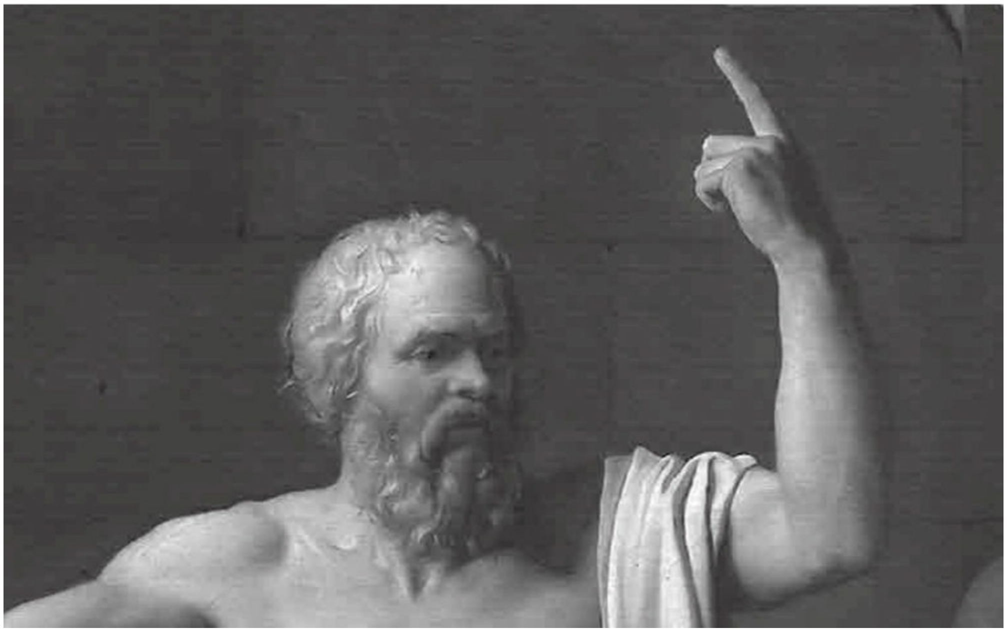
尼采认为，悲剧艺术的消亡是由“苏格拉底主义”所致。因此，他对“苏格拉底主义”进行了严厉的批判。

苏格拉底主义：逻辑否定本能

我们知道，苏格拉底生活在古希腊的文化繁荣时期，他特别喜欢问问题，经常在大庭广众之下侃侃而谈，他的“精神助产术”给人们留下了深刻印象。苏格拉底有无限的求知欲，他总想探寻世间的真理，因此苏格拉底是理性主义的代表。理性主义最大的特点是用思想做判断，用逻辑否定本能，崇尚科学精神。

苏格拉底曾经说过：知识即美德；罪恶仅仅源于无知；有德者即幸福者。这句话可以用一个公式来表述：理性=美德=幸福。

苏格拉底将知识、理性和智性的确定性置于首要位置，一切以追寻清楚、明晰的知识为准则，穷究万物之本性、追求科学之真理。苏格拉底将生活的全部乐趣建立在追求知识和掌握真理的基础上，只有深入事情之根本，具备辨别是非的能力，才算是完成人类真正且唯一的使命。这就是苏格拉底的方式——注重理性。



苏格拉底

在尼采看来，正是这种过度发达的理性主义，戕害了生命的本能，使得悲剧艺术逐渐消亡。尼采为什么会这么认为呢？因为悲剧艺术的诞生之源是酒神非理性的冲动，艺术活动是人之本能的释放。而苏格拉底主义（过度发达的理性主义）恰恰压抑了生命的本能。强调理性意味着不允许有过多的身体感受性，而理性和逻辑是高于一切的。酒神精神的那股冲劲儿，在理性面前是不被允许的。理性要克制无限的冲动，要扼杀感官上的非理性快乐。

醉酒后，有些人会发酒疯，疯狂哭闹、大笑，甚至做一些平时不敢做的事儿。但想想，人平时会这样做吗？不会的。因为平日里，理性占据了上风，理性会压抑人的种种冲动。

直觉和知觉

尼采认为，在真正的创造者那里，“直觉是创造和肯定的力量，知

觉起到批判和劝阻的作用”；而在苏格拉底看来，“直觉从事批判，知觉从事创造”。

这里有两个关键词：直觉和知觉。

通俗理解，“直觉”就是人感性的体验方式；而“知觉”则带有理性的色彩，是经过理性整理后获得体验的方式。

在尼采看来，“直觉进行创造”，意味着人的感性体验至上，人从感性出发创造一切，创作艺术作品，“知觉”只是起到批判的作用。但苏格拉底把两者颠倒过来，“知觉从事创造”意味着人的理性至上，世间的一切都要遵循理性和逻辑。“直觉从事批判”，意味着人的感性起到的是检验的作用。

尼采认为，正是苏格拉底主义[7]所持的“过度发达的理性主义”否定了生命的本能，戕害了艺术创作的那股本能的冲动，悲剧艺术才会消亡。

艺术的创作过程本应该是感性的、放纵的、充满激情和变化的。但现在苏格拉底主义拒绝这套花里胡哨的方式，采取规规矩矩、本本分分的理性方式去行事。说白了，苏格拉底太过较真，什么都要讲个道理，忽略了人感性的一面，忽略了人本身的性情。

如此一来，苏格拉底主义便摧毁了艺术创作的根基。

欧里庇得斯：苏格拉底的化身

在《悲剧的诞生》一书中，古希腊悲剧作家欧里庇得斯是苏格拉底的化身。在欧里庇得斯之前，剧作家把“酒神受苦”当作希腊悲剧最古老

的题材，舞台上的主角，无论是俄狄浦斯还是普罗米修斯，都是酒神的化身。因此悲剧主角具有一种神秘感，也就是说观众和悲剧主角之间是有距离感的。

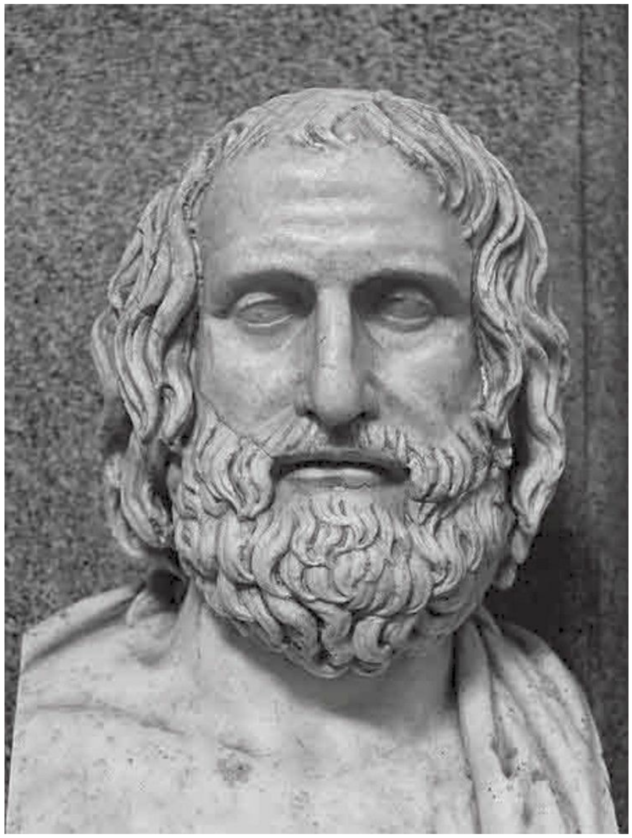
但欧里庇得斯不同，他把悲剧主角和观众之间神秘的界限打破了。就如尼采所说“欧里庇得斯把观众带上了舞台”，他用“平庸的市民生活”代替展现崇高精神的“原始现实”（酒神精神），把希腊悲剧最古老的题材“酒神受苦”改编为一种世俗生活。

把观众（市民生活）带上舞台，会产生一个后果：观众从舞台的戏剧表演（以“市民生活”为题材）中看到了真实的自己，因而观众开始指指点点，开始判断和评说这出戏剧（实则是评判从戏剧里看到的自己的真实生活）……这“判断和评说”的过程，就渐渐掺杂了理性因素。

原始的悲剧本应该以“酒神受苦”为题材，要表达的是酒神精神本身，追求的是本能的释放。但现在欧里庇德斯效仿了苏格拉底的精神，将“酒神受苦”改编为平庸的市民生活，摒弃了“酒神精神”的神秘化，在“理解然后美”的指导下，希腊悲剧艺术的回响戛然而止。

尼采在《悲剧的诞生》中，将这部分内容诠释得非常生动，他也正是透过欧里庇得斯，挖掘出悲剧艺术消亡背后的始作俑者——苏格拉底。

可以说，通过悲剧艺术的诞生和消亡，尼采不仅向我们展现了具有原始冲动和无限生命力的酒神狄奥尼索斯，也为我们挖掘出了一个鲜为人知的苏格拉底，一个冷静的苏格拉底，一个求知欲极强的苏格拉底，一个专横的逻辑主义的苏格拉底。



古希腊悲剧作家欧里庇得斯

痛斥苏格拉底主义

对于苏格拉底主义的立场，尼采是绝对不能容忍的，他对这种过度发达的理性主义予以强烈批判。在尼采看来，苏格拉底将理性凌驾于生命之上是愚昧的，他放弃了整个酒神的生命观和智慧，剿灭了生命的希望。

尼采极力强调非理性因素：生命和身体的感受性才是根基，只有身体向世界完全敞开，个体生命才能同世界的存在融为一体，从而焕发生机与活力。

总体来说，尼采的《悲剧的诞生》一书要表达的核心观点如下：

从肯定性维度来讲，尼采极度重视酒神精神，这是对无穷生命力的积极肯定。

从否定性维度来讲，尼采严厉批判苏格拉底主义，对戕害生命的传统理性主义予以强烈反对。

这两个维度贯穿于尼采的整个哲学之中。比如“强力意志”就是对肯定性维度的阐述，而“重估一切价值”则是否定性维度的体现。后面我们会一一介绍。

08
尼采：强力意志

强力意志，是尼采哲学中的一个最为核心的概念，也是尼采的价值标尺。

超越、创造、释放和扩张

在《悲剧的诞生》中，我们从酒神精神中已经体会到了原始本能的释放之感，体会到了生命的激昂状态。其实，这种神秘的精神力量就是“强力意志”的体现，“强力意志”意味着顽强的生命力。

叔本华的“生命意志”是一种求生存的意志。“生命意志”停留于生命本身，求得生存就好。“生命意志”本身是毫无意义的，只有彻底否定“生命意志”才能获得内心的安宁。尼采从叔本华的“生命意志”出发，把悲观的“生命意志”发展为具有积极意义、具有能量爆发感的“强力意志”——一种求得强大力量的意志。生命不再是消极、悲痛与无意义的。

“强力意志”是自我超越的力量、不断向上升腾之生命态度的体现。求生存只是其基本的要求，“强力意志”还要追求更高的目标，那就是——超越、创造、释放和扩张。同时，“强力意志”也是一种征服、掌控和支配的原始冲动和欲望。

生命意志与强力意志

叔本华的“生命意志”理论是消极被动的理论。在叔本华看来，“生命意志”是现象世界背后的“自在之物”，也即人和世界的本质，人的各种行为现象都是“意志”的外化体现。如此一来，人就处于被动状态之中，因为人是受意志支配的，人只能消极地接受所遭遇的痛苦，人是无所作为的或者说是没有能动性的。叔本华哲学给人以消极避世之感，教人如何顺应、否定和放弃意志，因而弥漫着一股死亡的气息。

但尼采完全不能接受叔本华悲观的哲学论调。尼采的“强力意志”绝不是消极被动的，也绝不是和人割裂开来的理论，“强力意志”是和人自身的各种存在要素相统一的。欲望、激情、冲动和人的肉身、思想与行为……这些都是合而为一的，这些都是一个整体。人的生命本就是求得强大力量的意志体现，两者并没有割裂开来，也不存在谁附属谁的情况，人的生命个体的呈现意味着“强力意志”的喷涌。

尼采把叔本华消极被动的“生命意志”理论发展成了主动积极的“强力意志”理论。人生命本身的状态不是委曲求全，不是顺应现象背后的绝对存在。人的生命是不受任何外部力量支配的，富有创造力，没有什么外在的规则和道德能束缚人自己。人可以主动去创造和改变一切。人生，并非如叔本华所说的那样痛苦不堪，而是充满了各种挑战和机遇。人可以去塑造未知的自己，未知的自己充满无限可能。

“强力意志”就是生命本身蕴含的永不枯竭的动力。尼采正是通过“强力意志”赋予生命意义和价值。尼采的哲学最终落脚点在于破解生命的意义问题，对生命的意义予以解答。在他看来，人的生命的意义在于不断超越自我，成为生活真正的强者，从而获得最大程度的生命快感。

而叔本华的“生命意志”是求生存的意志，它仅仅停留于活下去的层

面，消极被动地接受命运的安排，通过消灭和彻底否定意志达到心灵的安宁，因而叔本华的“生命意志”理论带有悲观避世之感。而尼采的“强力意志”是追求强大的意志，不仅要活下去，而且还要活得更好、活出精彩、活得伟大，活出真正的自己！生命的意义不在于生命的长度，而在于深度。人生固然会有很多痛苦，但人要去创造和超越，去释放和改变，大胆地和传统规则说“不”。

“强力意志”是尼采哲学中的核心概念，具有非常重要的地位。酒神精神（生命的原始冲动以及冲破清规戒律的果敢）是“强力意志”的体现，“超人精神”也是“强力意志”的体现。同时“强力意志”也成了尼采评判事物的价值标准——凡是符合标准的他都要推崇，不符合标准的他都要批判。

在极力宣扬“强力意志”的同时，尼采也对传统发起挑战。除了反理性（对苏格拉底主义的批判）之外，他还反对当时的道德和宗教文化。

09
尼采：重估一切价值

“重估一切价值”，就是重新审视、评估之前的传统价值体系。

那些戕害生命的道德、基督教文化以及科学等到底有没有价值？在他看来，需要重新考量。

尼采“重估一切价值”

《偶像的黄昏》这本书的副标题是——用铁锤从事哲学。尼采要做一个真正的“破坏者”，用铁锤击碎以往的旧传统，颠覆以往的旧价值观，破除被偶像化的文化与价值权威。西方传统的道德观念被人们奉为价值标准，但在尼采看来，这些都需要重新评估。以往的观念不再是标准，尼采要自己创立一套标准。尼采要与时代抗衡，要与当时的整个文化体系抗衡。

尼采批判的对象有理性、道德和宗教。在《悲剧的诞生》中，尼采提出了自己对理性的批判，即反苏格拉底主义。下面，我们来进一步看看尼采对道德和宗教文化的批判[8]。

欧洲传统文化的危机

尼采为什么要反对传统道德，他的出发点是什么？要理解这一点，就要从尼采生活的时代背景切入。

尼采生活在19世纪中后期。在他眼中，这个时期的欧洲陷入了一场现代的文明危机，这也是欧洲传统文化陷入的危机。

自苏格拉底以来，人们越来越崇尚理性的思考方式。随着基督教文明的兴起，人们在痛苦的现实世界中多了一丝慰藉，多了一份对彼岸世界的向往，也因此人们更具有同情心、慈悲和道德感，人们也成了看似很有教养的人；随着文艺复兴和启蒙运动的兴起，自由、民主、平等和博爱等思想逐渐深入人心；工业革命爆发后，科学技术的飞速发展给人们生活带来了更多便捷。这一切看上去很美！

但，敏锐的尼采挖掘出了这表象背后隐藏着的至深危机。传统理性主义虽使人更具理性特质，但它否定了人的生命本能，压抑了人本应具有的生命激情；传统道德剥夺了人的自由，在道德的束缚下，人们变得颓废而没有活力，逐渐丧失个性；随着科学技术的发展，工业时代里的人们陷入机械化的运作中，人沦为操纵机器的工具，变得贪得无厌、唯利是图……从表象繁荣中察觉到的危机，其实涉及西方文明的方方面面。

之所以会出现这样的危机，尼采认为其根本原因正是西方的传统道德、宗教文化和理性主义使然。西方人和西方文明患上了一种严重的、无以名状的疾病，他需要开出药方，对传统价值观进行彻底的清算。

于是，尼采将攻击的目标投向了传统理性主义、传统道德和宗教文化。

用铁锤击碎道德

长期以来，道德在欧洲文化中有着至高无上的地位，但尼采认为传

统道德是强加于人的外在束缚，是对人的生命本能的压抑，是对人的毁灭。因此，他对传统道德发起了猛烈攻击。尼采声称，自己是第一个非道德主义者。

在《道德的谱系》中，尼采对道德的来源和历史进行了追溯。

道德起源于什么？尼采认为起源于强者和弱者的等级差异。通俗理解就是，弱者不希望看到强者的出现，所以用一种所谓的"至善"的价值观去约束强者。比如人要有公德心和同情心，要具有节制、谦逊和宽容的品质，这些观念看起来很正派也很高贵，貌似只要人们遵守了这样的价值观，就能真正获得快乐。但实际上，这些道德观的起源十分粗鄙。传统的道德被人们视为普遍美德，并大加赞赏、推而广之。因此人们在公众场所表现得彬彬有礼、有教养，仿佛世界一片和谐。

尼采则反其道而行之，他挖掘出隐藏在表象背后的问题。他认为，这些看起来很美的道德品质，恰恰压抑了人的天性和人的本能。人为什么要谦逊，为什么要宽容，为什么要富有同情心？这个世界本来就是一个弱肉强食的世界，本来就是一个你争我夺的世界，成王败寇，强者统治弱者，不存在什么你好、我好、大家好的境况。社会就是一个不平等的社会，只有不平等才能促进社会的发展。

这些道德的条条框框，实际上是在消除不平等，使社会呈现出你好、我好、大家好的美丽景象。因此每个人不会再有动力去改变，生命中那股激情随着外在的道德束缚而逐渐消失了，人们陷入精神的颓废状态——没有力量，没有激情，啥都不想干了，最后坐吃等死。这是尼采不愿意看到的，他发出了反对传统道德的呼声。

10
尼采：
上帝死了

但尼采是不是要批判所有道德？并不是。尼采区分了两种道德：奴隶道德和主人道德。他要批判的是危害生命的奴隶道德，要发扬的是肯定生命力的主人道德。

<u>奴隶道德和主人道德</u>

奴隶道德，这里说的“奴隶”是一个类比。“奴隶”有什么特点？唯唯诺诺、无止境地顺从主人、没有创造力。奴隶道德是一种把富有同情心、怜悯心、宽恕和谦卑当作美德的价值观。遵守奴隶道德的人，没有自我创造力，生命中缺少激情色彩，混沌度日。而且这类人不希望别人比自己强，他们嫉妒、仇视强者。一旦别人比自己强了，就要求别人也来遵守这套奴隶道德，把自己的这套伦理道德强加于强者，以此压抑强者的生命冲动。如此一来，每个人都一样了，不再有差异。

因此，奴隶道德是颓废的道德，是弱者的道德，是阴暗而低沉的。传统道德，如富有同情心、怜悯和宽恕等都是奴隶道德的体现。

而主人道德就完全不同了。主人道德是积极进取的价值观的体现——把一切能发挥出个人创造力以及主观能动性的东西当作善，把自我超越、生命的本能冲动以及增强人类力量感的东西当作美德，把人类的衰弱、萎靡不振、堕落、悲观厌世、无畏的顺从当作恶，从而加以唾弃。主人道德是非理性主义的道德，是和奴隶道德完全相反的的道德。

主人道德是强者的道德，是光明而积极的道德，是“强力意志”的体现。

面对这两种道德的划分，尼采的观点是：批判戕害生命力的奴隶道德，发扬富有创造力的主人道德。

基督教的爱是一朵精巧的怨恨之花

尼采认为，基督教道德是奴隶道德。

耶稣基督把奴隶道德的价值观发挥到了极致。基督教倡导的是原罪救赎、同情怜悯、谦卑顺服、无私精神，人与人之间要拥有平等的价值，享有同等的权利，基督教提倡的核心观念是“爱”。

但尼采认为，基督教这套理论恰恰是弱者的表现，是弱者对强者的怨恨导致的。尼采说：“基督教的爱是一朵精巧的怨恨之花”。由于对强者的怨恨，不希望有强者出现，基督教通过宣扬这种道德使人变得软弱、不再有锋芒、不再有自我的个性。

当遭遇痛苦时，人要默默忍受痛苦并祈祷：一切都会好起来，上帝会眷顾我。人把所有的希望都寄托于上帝，等待救世主的降临。如此一来，基督教道德压制了人的激情，使人逐渐颓废，摧毁了创造力，弱化了人性，人最终变得平庸而怯懦。

在尼采看来，基督教文化正是这样腐蚀人心的。它扼杀了生命的冲动，人们变得更加温顺和顺从，变得没有主见，变得孱弱不堪……这都是对生命的戕害。基督教道德扼杀了人的强力意志，这是最大的不道德和最大的恶。

基督教否定了尘世的生活，否定了生命本身的力量和美感，基督教的本质就是仇视生命。西方文化的危机就此而来，因此西方人的精神世界陷入颓废之境。人们整日精神涣散，沉浸在基督教营造的对神灵的无限信仰中，缺乏自我创造的力量，人们试图通过获得短暂的心灵慰藉摆脱世间的苦难，基督教文化无形中吞噬着西方人生命深处的欢乐。人们被“宽恕”“仁慈”“顺从”这些表面的美德捆绑住，而不再成为自己。

这是尼采决不能容忍的！他像一个勇猛的战士，向传统权威宣战，对基督教进行了猛烈而辛辣的抨击。

上帝死了

尼采大声疾呼：上帝死了。

人要获得自由必须“杀死”上帝，对传统道德进行彻底清算，活出人生的精彩，找到人生的意义。

尼采的“上帝之死”让整个欧洲深深震撼，他抨击了整个西方传统的基督教文化，抨击了人们赖以生存的信仰根基。

之前，“上帝”是人类的最高理想，但现在这个理想崩塌了，筑建在理想之上的所有价值体系也将崩塌，欧洲的传统道德和价值观陷入虚无主义的境地。此时，人们该何去何从？有什么可以替代上帝的位置？人们要如何才能克服生命的虚无之感？

在尼采看来，“上帝之死”预示着新希望的到来。尼采虽然重估价值、批判基督教道德，但他的批判并不仅仅停留于批判本身，而是为了一个更高的目的——价值重建。用新的价值观取代旧的价值观，以此对

抗因信仰缺失、道德崩塌带来的虚无主义。

11
尼采：
凡杀不死我的，都使我强大

凡杀不死我的，都使我强大！

这铿锵有力的话语，体现出了“超人”精神。在尼采看来，“超人哲学”是符合人类本性发展的健全的价值观。

超人哲学

在《查拉图斯特拉如是说》中，尼采借查拉图斯特拉之口呼唤“超人”的出现。超人，是一个理想、一种向往，也是对现实人类的超越。

尼采的“超人”，并不是指无所不能的、具有超凡能力的人，而是一种具有强力意志、超越普通人、在“人之上”的人，它是理想化的人格类型。“超人”并不是指现实的人，而是对人类发展要走向一个目的的描述。《查拉图斯特拉如是说》是一部超人的赞歌，但查拉图斯特拉还不是真正的超人，只是预示着超人的到来。

尼采始终没有对“超人”做出非常明确的解释，而是通过“末人”——“超人”的对立面来阐述“超人”的内涵。

末人：庸庸碌碌的众生

什么是“末人”？在《查拉图斯特拉如是说》中，尼采把普通的人比喻为一种疾病、一条不洁的河流、一个不伦不类的东西，这样的普通人

就是“末人”。

“末人”是没有生命创造力、唯唯诺诺、庸庸碌碌的众生，这类人由于长期浸染在传统理性的说教和基督教道德的熏陶中，而丧失生命的激情和活力。他们个性泯灭、随波逐流、人云亦云，缺乏旺盛的强力意志，缺乏挑战精神，缺乏对未知的渴望，缺乏打破传统的勇气。说到底，“末人”缺乏对生命意义的认同，沉浸在自我麻痹和消极避世之中，苟且偷生！

超人：去做生活的勇者

而“超人”跟“末人”正好相反。“超人”具有强力意志和旺盛的生命力，敢于冲破传统的旧思维模式，敢于冲破基督教道德的束缚，敢于和命运抗争，敢于做真正的自己！

在尼采看来，“超人”是人实现了自我超越后，走向一种更高级的种类的人。

“超人”更强壮，更有活力，更勇敢，也更有创造力；“超人”爱冒险，放纵欲望，挑战权威，疯狂地生活；“超人”像一个勇士，像一个狂妄的破坏者，勇于和戕害生命激情的一切决裂。不仅如此，“超人”还对传统价值观发起猛烈的进攻。没有什么道德和规则能束缚自己，所有的道德和规则就在自己的行动中产生，“超人”自己就是道德和规则的制定者。

“超人”精神在酒神狄奥尼索斯那里已经有所体现，“强力意志”更是“超人”品质的核心。如此威力十足的人，在现实中存在吗？或许是不存在的。所以尼采把“超人”当作一个理想和神话，当作心中的一个

梦。“超人”，是人类要超越自身而达到的目的，是尼采为人类的未来指明的一个方向。

尼采认为，人应该是一种被超越的东西。人自身也仅仅是桥梁，未来通向——“超人”！

从查拉图斯特拉口中，我们感受了他对“末人”的讥讽以及对“超人”的赞颂，这也是尼采对现代人的批判，对传统理性和道德批判的体现。尽管现实世界是一个被“末人”充斥着的世界，但尼采并没有悲观失望，他仍然对人的自我超越抱有希望。

尼采说，“生命的本质就是占有、伤害、征服异己和弱者……最强大者所献身的事业就是冒险、覆危和与死亡打赌”。

“超人”虽是尼采的一个理想，但我觉得尼采本人正是“超人”的化身。尼采强调个人的价值，在自我超越中找寻生命的意义……这正是“超人”哲学的体现。

那么，人要如何实现自我超越呢？人要如何才能达到“超人”的状态呢？这就涉及尼采著名的“精神三变”理论了。

12
尼采：精神三变——骆驼、狮子和孩子

在《查拉图斯特拉如是说》一书中，查拉图斯特拉列举了精神的三段变化：精神变为骆驼，骆驼变为狮子，狮子变成孩子。

很显然，这个说法并不是说精神真正变为骆驼、狮子和孩子，而是尼采用类比的手法形象地刻画出三个不同阶段的特点。

精神变成骆驼——你应该

第一变“精神变成骆驼”。骆驼并不是精神的本来状态，而是一种精神的变形。骆驼从何而来，尼采其实并没有交代清楚。

“精神变为骆驼”意味着什么？

骆驼总是给人心甘情愿地背负重物、默默低头前行的印象，也就是说骆驼处于被动的状态，总是听命于外界，总有一个外界的声音对骆驼说：你应该如何如何。那么，精神变为骆驼意味着人的精神处于“你应该”的状态，这时人总是被动地接受命令（如传统的道德和价值观）并被传统束缚，精神也只能在贫瘠的荒漠中行走，这就是传统价值观对人的一种生命戕害的体现。

因此，“精神变为骆驼”意味着人处于“被动”接受外在命令的状态，遵循“你应该”的准则，这是人类生活的第一个阶段。

骆驼变为狮子——我要

随着精神活动的发展，在沙漠深处，骆驼变成了一头狮子。狮子乃万兽之王，狮子比骆驼威猛有力。狮子身上有一种征服一切的欲望，要挣脱枷锁，摆脱传统价值观的束缚，追求自由。但，骆驼如何能够变成狮子呢？这当然要通过一场战斗——和巨龙进行战斗。这条巨龙的名字叫“你应该”[9]。

我们也可以把这条巨龙看作骆驼本质的化身。我们发现，精神的变化过程其实也隐含自我超越的过程。骆驼要在沙漠深处变成狮子，必须经过一场战斗，这场战斗的对象是巨龙。巨龙的本质是“你应该”，而骆驼的本质也是“你应该”。表面上看这是一场两个对象之间的战斗，其实是骆驼对自我的战斗。骆驼只有超越自身的“你应该”，才能够真正升级为一头狮子。那条巨龙只不过是骆驼“唯命是从”的一种象征罢了。

虽然在文中，尼采把这条巨龙描绘为一个金光闪闪的有麟动物，每一片鳞甲上都闪现着金光灿灿的“你应该”，但这条巨龙正是骆驼本质的化身。骆驼要超越和改变，就要战胜这条巨龙，克服自身“你应该”的特性，才能真正变为一头狮子，才能实现“我要”的状态。

“我要”就是狮子的本质，是精神的第二个阶段。“我要”意味着从被动接受变为主动索要的状态——不去听命于以往的价值观，把那套传统的价值击碎，强调自我个性。

但我们要知道，狮子的作用仅仅在于打破旧世界，在于破除传统的那套价值，从“你应该”到“我要”，其实只是从被动的接收到发出一种主观信号，或者说此时已经有了一个内心的愿望，但还没有真正实现你要的东西。

于是，这就到了精神发展的第三次变化，从狮子变为孩子，从“我要”变为“我是”。

狮子变为孩子——我是

精神发展的第三个阶段——“孩子”。我们要明白，尼采一直用的都是比喻。为什么将第三阶段比喻为“孩子”？

尼采说：

> 孩子是纯洁，是遗忘，是一个新的开始，一个游戏，一个自转的车轮，一个肇始的运动，一个神圣的肯定。[10]

孩子就像一张白纸，对所有可能性保持敞开状态。“精神变为孩子”意味着精神复归原点，人不再受到旧价值观和旧道德的束缚，一切都可以重新开始。

孩子的状态是“我是”，这是一种新的价值观。“我是”意味着对当下状态持肯定的态度——对眼前处境无论好坏都全然接受，单纯地、满心喜悦地看待这个世界。只有在这种状态下，人们才能成为自己。“精神变为孩子”是非常高的境界，是需要一定的修为才能达到的。

童年时，父母对你说：“长大后，你应该成为一名钢琴家。”这是父母对你的期望。这时的你，还没有能力或者没有形成自己的价值判断，你的精神状态处在“骆驼”的阶段，只能默默地听着父母的话。

随着你逐渐长大，你有了对自我的认知，你发现自己一点也不喜欢

弹钢琴，你真正的兴趣是踢足球，于是你内心有了一种“我要成为一名足球运动员”的愿望。

此时，你的精神便走向了第二个阶段——“我要”。你从被动变为主动，你有了自己的愿望。但这时你成为一名足球运动员了吗？没有，你只是发出了这个呼声。那么，怎样才能成为一名真正的足球运动员？你的精神便要产生第三次改变，那就是走向“我是”——精神变为“孩子”。

你如孩子般纯洁，以一颗赤子之心去面对自己的梦想并付诸行动，坚持下去，这对于你来说是一个新的开始。你不再受到传统价值观的束缚，不再听从父母的安排，你唯一听从的是你的内心。由此，你才真正创造了一个属于自己的世界，创造了一个属于自己的人生，你才成为真正的自己。

这就是尼采最为著名的“精神三变”理论：从骆驼到狮子再到孩子，从“你应该”到“我要”再到“我是”。这里面隐含了极强的自我超越性，也是尼采对人类发展的一种期盼。人只有不断超越自我才能发现未知的自己，挖掘出自身的潜能。

精神三变的现代意义

但并不是所有人，都能真正实现这三个阶段的自我超越。很多人的一生，都停留在“骆驼”状态，没有自己的主见，甘愿被外界的声音左右。很多人或许勉强变为了“狮子”，但梦想和愿望仅仅停留于呐喊阶段，并没有实际行动。而最为难得的是“孩子”的境界，人可以非常纯粹地面对自己和当下，面对心底的梦想，无论好或不好，都坦然接受。

人的成长总会受到外界各种欲望的牵绊，人的内心越来越复杂，因

而精神世界也会越来越焦虑。尤其是现代人，内心的杂念太多，大家看似都在不断成长、走向成熟，但内心的负担却越来越重。我们从一个人的眼神中就能看出很多东西，有些人的眼神是清澈明亮的，而有些人的眼神则混浊无光，这其实是一种被生活打磨后的颓废状态。

一个人的真正成熟意味着什么？就是重新走向清澈，甚至复归到孩子的单纯境界。这才是一个人经历了岁月磨炼后走向成熟的真正体现。有一种说法是返老还童，人老了什么都活明白了，人便真正做到了心如止水，复归到了孩子般的纯真状态。

尼采用“孩子”来形容精神最终要达到的境界，这隐含着他对生命的根本态度：保持初心，接纳世界的一切，热爱生命、热爱生活。

“精神三变”理论对我们每一个现代人都有着深刻的意义。让我们成为“孩子”，使自己的精神复归清澈，肯定当下的处境，勇敢做自己，找到人生的意义。

13
尼采：
不辜负这仅有一次的生命

尼采哲学的总主题是“探寻生命的意义”，那么生命的意义到底是什么呢？这是一个极具开放性的问题。笔者个人认为，尼采探寻的生命的意义是——去过一种审美的人生。

悲剧性的审美人生观

什么是“审美的人生”？通俗理解是对人生做审美化的处理——人要以富有美感的状态去生活。这种美感，不是小家碧玉的秀美，不是音乐流淌出的优美，而是具有悲剧意义的壮美。人生，随时随地充斥着壮烈的喜悦之感。

尼采的哲学作品，已经表露了这样的态度。

在《悲剧的诞生》中，酒神狄奥尼索斯和日神阿波罗的艺术二元冲动已经蕴含了一种壮烈的美感。日神阿波罗营造一个梦的世界，酒神狄奥尼索斯营造一个醉的世界。两者在彼此争斗与和解中得到了升华，并在对抗命运的活动中获得极乐的快感。悲剧艺术的诞生使人沉浸于艺术的世界并深深陶醉，尼采也把“艺术”当作生命的最高使命和生命本来的形而上学活动。

去过一种审美的人生，便是艺术化地去处理人生的各种遭遇，坦然接受当下的痛苦，顽强地和命运抗争，最终获得超越后的快感。人生是一场壮烈的战斗，只有亲身战斗过，才能体会到终极的壮烈之美——犹

如酒神冲破禁忌后达到的忘我之境。

尼采正是以自己的亲身经历，来践行这样的悲剧性的审美人生观。尼采的一生十分坎坷，年轻时事业遭遇打击，和瓦格纳彻底决裂，身体也一直遭受各种病痛，后来精神错乱……悲剧式的命运非但没有击垮尼采，反而激发出了尼采的生命活力。在不断超越自我中，他找到了人生审美的快感。

推崇酒神精神、强力意志、重估一切价值、走向超人……这些都是尼采审美的人生态度。对人生决不苟且，要摆出一种姿态，在最大限度地摧毁中，进行最大程度的创造。

人的身体解放，人的感官功能解放，人不再是一个被遮蔽的人。人，彻底向外敞开，去直面这个阴暗和光明共存的世界。

尼采生前曾说："我的时代还没有到，有的人在死后才出生。"这是尼采给自己的预言。在那个时代，没有人能听得懂尼采的话，大家都把尼采的话当作一个疯子的狂妄之言。

但伟大之人就在于此：只有被致命的摧毁，才能自由地创造。

孤独，让尼采疯狂

1888年，尼采出现精神错乱，尼采疯了！他无法忍受长期以来的孤独，他变得更加疯狂，《瓦格纳事件》《敌基督者》都是在他生命的最后阶段创作而成的。他抨击瓦格纳，抨击基督教，他用尽全部生命能量进行抗争。

1889年，在都灵的大街上，尼采看到一个马车夫正在用皮鞭虐待一

匹马，他不顾一切地冲上去抱住这匹马，又哭又闹。尼采疯了，他拥抱和亲吻大街上的人，发出一阵阵怪异的神经兮兮的笑声。他一边呵斥这个世界，一边嘲笑这个世界。

孤独，让尼采疯狂；也只有在疯狂中，尼采才能摆脱孤独。在母亲和妹妹的照顾下，尼采度过了生命中最后的黑暗时光。1900年8月25日，尼采去世。

尼采就像生命的强心剂，给我们带来了激昂的生命活力，唤醒了我们的内心。虽然尼采的有些理论具有激进色彩，但这正是尼采的特点：用尽一生去践行自己的哲学主张，耗尽全部生命热情去热爱生命本身！

尼采的影响

尼采的观点对后续整个现代哲学的发展产生了深远影响。他抨击传统理性、道德和基督教文化，这让整个欧洲都深深震撼。他是传统哲学的终结者，同时也是后世哲学的开启者。他对后续的诸多哲学家，如海德格尔、雅斯贝尔斯、萨特、福柯和德里达都产生了一定的影响，现象学、存在主义、解释学、精神分析学、后现代主义等现代思潮，都可以在尼采的理论中找到渊源。

有一句话是这么说的：如果说康德是一座不可逾越的通往古典哲学的桥，那么尼采则是一座不可逾越的通往现代主义及后现代主义的桥。可见，尼采对现代哲学的深远影响。

从“悲剧的诞生”到富有创造力的“酒神狄奥尼索斯”，从“强力意志”到“重估一切价值”，从“超人”哲学到“精神三变”……尼采哲学，就是一首貌似荒谬但充满张力的美丽诗篇。

尼采说：

> 每一个不曾起舞的日子，都是对生命的辜负。

在他生命中的每一天，尼采都疯狂起舞。尽管要与时代抗衡，尽管要与命运抗争，但这所有的努力，他都是为了——不辜负这仅有一次的生命！

14
克尔凯郭尔：孤独的个体



索伦·克尔凯郭尔（Soren Aabye Kierkegaard，1813—1855年）。丹麦宗教哲学心理学家、诗人，现代存在主义哲学的创始人，后现代主义的先驱。他的思想成为存在主义的理论根据之一，他被视为存在主义之父。

除了叔本华和尼采，索伦·克尔凯郭尔也是一位非理性主义哲学家。他同样表达了对传统理性的批判，也强烈关注人的生命和存在的问题。

阴郁的克尔凯郭尔

1813年，克尔凯郭尔出生于丹麦哥本哈根的一个基督教家庭。他从小体弱多病，还有着先天的生理缺陷（驼背且跛足），他的性格孤僻、怪异，但内心极其敏感细腻。他的家庭环境，尤其是父亲对他影响很大。父亲的不安和忧郁让幼年时的克尔凯郭尔感受到了生活的阴郁气息，这成为他后续思想发展的一个原始因素。后来，克尔凯郭尔读了大学，但不幸接连发生，他总是感到恐惧，生活的空虚之感让他陷入绝望。他的著作《非此即彼》《恐惧和战栗》，无不浸透着悲观的情绪。

克尔凯郭尔关注的是人生体验和生存状态，这跟他的人生经历密切相关。他靠个人的体验感去写作，总能抓住生活的细节并加以反思。他把孤独、绝望、焦虑、选择等当作哲学的研究对象，他一反传统哲学尤其是黑格尔的“绝对精神”的理论，以非理性的情感和个人存在的意义为出发点。他的哲学没有本体论，没有逻辑演绎，只有对生命的体验和对人存在意义的探寻。

如果说叔本华的哲学让我们想到“痛苦”，那么克尔凯郭尔给我们营造的便是“孤独”和“绝望”之境。阅读克尔凯郭尔的著作，我们总能感受到一丝阴郁的气息。

接下来，我们通过两个维度去了解克尔凯郭尔：一个维度是他对黑格尔的批判；另一个维度是他的生活辩证法，即人生道路的三阶段理论。

对黑格尔的批判

我们知道，黑格尔将之前所有的哲学都归为“绝对精神”的范畴，把一切都归于具有普遍性的纯思维的发展层面。传统理性主义追寻的是万事万物背后的本质、“逻各斯”和道。

对生命有着细腻感知力的克尔凯郭尔，完全不认同这一点。他认为，黑格尔哲学的根本错误就在于把逻辑的必然性当作真正的存在，因而忽视了个体性。过分强调逻辑和理性会有一个后果：如果世界发展都可以经由这套“绝对精神”推导和演绎，那么，人的存在也被理性的规则规定着、被这套封闭的体系决定着。人的情感、欲望、个性等要素被遮蔽了，个人只是这套理性体系的一个要素表现罢了，或者说是其中的一个棋子而已。这样，人就没有了自主性、独立性，丧失了选择的权力。当一切都已经被安排好，人还有什么自由可言呢！人的责任感消失，个人的存在价值也将完全被抹杀。

这是克尔凯郭尔不能容忍的。他认为哲学关注的对象是个体的生存，是具体个人感受层面的内容，如非理性的情感和体验、孤独和焦虑、绝望和痛苦，还有信仰。他认为黑格尔的理论牺牲了作为个体的人的地位和尊严，因而他对黑格尔予以严厉的批判。

除了思维方式，在神学和宗教的层面，比如处理信仰和理性的关系，克尔凯郭尔也完全不同于黑格尔。克尔凯郭尔从小生长在一个基督教家庭，他对基督教有着虔诚的信仰。他认为上帝是真正的绝对存在，是超越于理性和逻辑层面的。人只有依靠自己与上帝的接触，对上帝生发出一种信仰，才能真正获得自由。

黑格尔哲学把理性和逻辑当作超越一切的绝对存在，认为宗教是“绝对精神”演绎的一部分。再者，基督教信仰被披上了一层理性化和思辨化的外衣，宗教和哲学结合在一起（基督教哲学就是把信仰理性化，让理性为信仰辩护）。对此，克尔凯郭尔持反对态度。

我们通过以上两个维度的阐释，可以总结出克尔凯郭尔哲学的出发点：从个人的生存问题出发，将个体的孤独、情感、厌烦、苦闷和焦虑

等具体的体验当作哲学研究的主题。需要注意的是，这里说的“个人”不是普遍的、抽象的、宏大意义上的人，而是指具体的、特殊的、唯一的“个体”。

那么，为什么克尔凯郭尔会把这些消极的情绪（比如绝望、恐惧和忧郁）当作哲学研究的对象呢？这或许跟他的人生经历有关，因为悲痛的情绪充斥着他生活的全部。克尔凯郭尔曾在日记中写道：“我早年的全部生活环境笼罩在最黑暗的忧郁以及最阴沉的压抑的迷雾里，竟至于弄成我现在的样子，实在是没有什么奇怪的。”

15
克尔凯郭尔：人生道路的三个阶段

关于人的存在状态，克尔凯郭尔提出了生活辩证法，即人生道路的三个阶段。

人生道路的三个阶段，确切地说应该是人存在的三个层次或三个境界：审美境界、伦理境界和宗教境界。这三层境界也有三位代表人物：唐璜、苏格拉底和亚伯拉罕。

审美境界：爱自己

在这一阶段，人是一种感性动物，只追求感性层面的快乐。人被各种欲望、冲动和情绪支配着，没有道德和宗教信仰束缚，人可以为了短暂的快感（比如肉欲上的满足）而做出一些道德败坏的无耻行为。人沉溺于感官的刺激中无法自拔，凭借自己的本能去生活，人的全部生活动机就是娱乐，这一阶段的最大特点就是“爱自己”。

在审美境界，代表人物是唐璜。

唐璜是西班牙民间传说中的人物，他是一个专爱寻花问柳的好色之徒。莫扎特的著名歌剧《唐璜》中的主人公唐璜，就是一个典型的审美境界的代表。唐璜喜欢女人，见一个爱一个，并将其引诱上床。唐璜沉浸在这种占有欲被满足的快感中，是一个被肉欲充斥着的人。他只去寻求感官欲望的快乐，并且非常直接和纯粹。他的生活被感性欲望支配着。

这是人生的第一个境界——审美的境界。就人的一生来说，通过满足欲望获得快感一定是暂时的，因为人的欲望是无止境的。欲望得不到满足，人就会陷入痛苦中，欲望被满足也会产生各种无聊和空虚的情绪。这时，人就要去追求另一个更高级的生活状态，那就是伦理和道德的生活方式，因此进入第二个境界——伦理境界。

伦理境界：爱他人

在伦理境界中，人的生活更加理性。人学会克制自己的欲望，学着去考虑自己的行为对他人和社会产生的影响，而不是一味地追求个人欲望的满足；人开始遵循有意义的道德准则，比如去做一个诚实、正直和善良的人；人意识到哪些事情是可以做的，哪些事情是不能做的。伦理境界最大的使命就是“爱他人”。

苏格拉底的生活方式，就是伦理境界的生活方式。苏格拉底将他的“精神助产术”——通过对话的方式逐渐接近真理——运用于诸如正义、美德等道德层面。苏格拉底是一个理性的英雄，但最后还是被雅典的民主法庭判处死刑。面对死亡，苏格拉底非常从容，他恪守自己的道德责任而毫无畏惧之感。

但在伦理境界，生活也有矛盾的地方。因为在恪守道德和伦理准则的同时，人也会时不时地受到审美境界生活方式的诱惑。人无法完全摆脱世俗的感性生活，很容易回到第一层境界而忘却道德的义务，因为人本身就是一个感性和理性的综合体，有的时候还会被各种现实欲望所诱惑。

这种情况一旦发生会有什么后果？伦理之人因为不能遵守道德而产生罪恶之感，人有了罪恶感就有了忏悔。这就到了人生的第三层境界

——宗教境界。

宗教境界：爱上帝

在这一阶段，人的生活达到了信仰之境，这也是人生的最高境界。人摆脱了世俗的诱惑，摆脱了伦理道德的理性制约，面对的只有上帝。在宗教阶段，人最大的使命就是“爱上帝”。

这一层境界的代表人物是亚伯拉罕。在《恐惧与战栗》一书中，克尔凯郭尔通过亚伯拉罕的故事，阐明了他对信仰的理解。这里把亚伯拉罕的故事简单概括一下：上帝要考验亚伯拉罕，让他杀掉自己的独生子以撒来祭祀。亚伯拉罕听到上帝的召唤后，毫不犹豫地把自己的儿子带到山上。他磨好了刀，正准备杀掉儿子时，奇迹出现了，上帝居然现身来阻止亚伯拉罕杀以撒，并且为他准备了代替的羔羊，保住了以撒的生命。

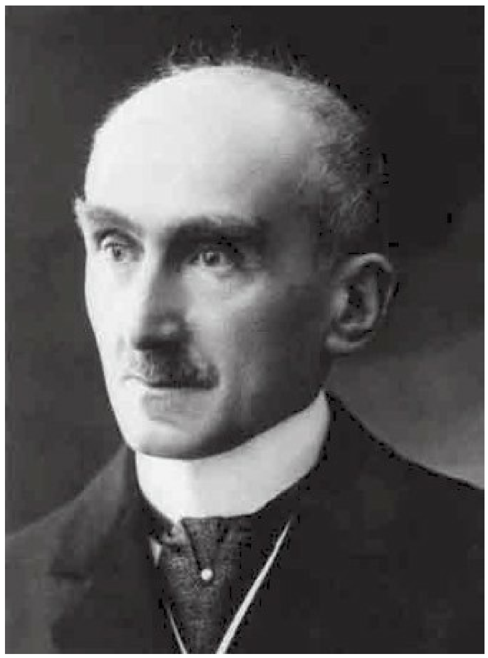
这个故事很简单，却表达了亚伯拉罕对信仰的态度。面对上帝的要求，亚伯拉罕没有犹豫，也没有感到愧悔，他承担起了对上帝的绝对义务和责任。所以克尔凯郭尔称亚伯拉罕为信仰的义士，他认为亚伯拉罕的信仰才是真正的信仰，亚伯拉罕才是真正的基督徒。

这就是人生的第三个境界——宗教境界，也是克尔凯郭尔认为的人生最高境界。克尔凯郭尔是虔诚的基督徒，他认为当人处于孤独、忧郁、绝望和痛苦时，只有把上帝当成信仰的对象，才会有精神的寄托。

这里需要强调的是，这三个境界并不是完全按照递进的关系依次进行，它们只是供人们选择的三种可能性。不同生活方式或不同境界的“飞跃”是每个孤独个体做出的非此即彼的选择的结果。每个人的选择

不同，达到的层次和境界就不同。有时还会重叠，比如审美境界和伦理境界有时候会交错进行，只有少数人能达到第三重境界——宗教境界。

16
柏格森：
绵延



亨利·柏格森（Henri　Bergson，1859—1941年）。法国哲学家，文笔优美，思想富于吸引力，曾获诺贝尔文学奖。

柏格森，是19世纪末至20世纪上半叶影响深远的一位法国哲学家，也是生命哲学的集大成者。

柏格森的生命哲学，可用三句话概括：以生命冲动为基石，以时间为本质，以直觉为方法。

生命的冲动

对“生命的冲动”的讨论，是柏格森生命哲学的基础，也是他哲学的出发点。

不同于叔本华将“生命的冲动”归结为“生存意志”（求生存的生命本能），柏格森将“生命的冲动”看作宇宙的生成以及生命进化的内在动力，其最大特征是自由创造。

> 在我们看来，整体的生命呈现为一个巨浪，它始自一个中心，向外扩散……在一个点上，这个障碍被突破，而推动力则自由地通过了这个障碍。人类的形式所标志的，正是这种自由。[11]

“生命巨浪”的中心便是生命冲动的原点，它自由向外扩散，为宇宙的创造进化提供不竭的动力。在柏格森看来，这股“生命的冲动”就是创造万事万物的意志。

关于生命冲动的本质问题，就涉及柏格森对时间的理解了。

对时间的理解

柏格森区分了两种时间：物理时间和纯粹时间。

物理时间就是科学的时间，即度量和抽象的时间。传统哲学将时间和空间置于同一层次，以研究空间的方法（测量的方法）研究时间，用空间的语言谈论时间，于是时间成为“可被测量的时间”。比如，一天被均匀分为24个小时，每个小时被均匀分为60分钟，每分钟被均匀分为60

秒……这种传统的方法，也是我们普通人对时间的认知方式。

但柏格森对此并不同意。他认为，通过传统方式，人们并没有抓住时间的本质特征，也没有真正感受到时间本身，纯粹时间才是“真正的时间”。

柏格森用了一个词“绵延”来形容纯粹时间的特征，同时“绵延”也是“生命的冲动”的本质特征。

绵延：永恒的生命之流

因为“绵延”本身难以捉摸，所以柏格森并未对其做出明确的定义。但我们可以总结出“绵延”的如下几个特征：

“绵延”是一个过去消融在未来之中，随着前进不断膨胀的连续过程。在“绵延”中，过去包含于现在，并向未来“持续地涌进”。

“绵延”是把过去、现在和未来交融在一起的时间之流。它没有开端、没有终点，始终处于连绵不断的流动变化之中，具有不可分割性。

“绵延”像一条生生不息的河流，体现出了生命的永恒性。

柏格森基于对时间的理解来阐释“绵延”，从而表达出对生命本质的体会。

柏格森哲学与传统哲学的不同

传统哲学家将研究对象视为静态的、一成不变的事物，以解剖的方式去剖析万事万物背后的原理。而柏格森则把世界看成一个有着生机与

活力的有机整体，认为世界处于不断变化和创造之中，并以此视角重新思考生命。

17 柏格森：直觉

作为生命个体，我们该如何把握“绵延”呢？柏格森提出通过“直觉的方法”（而非“理智的方法”）把握“绵延”。

“理智的方法”注重理性思维，即通过逻辑分析的方式认识事物。此方法适用于科学研究的对象，可解决日常生活中遇到的问题。在柏格森看来，这种方法并不能把握“绵延”，唯有通过“直觉”才能把握“绵延”。

柏格森提出的“直觉”并非我们常识所理解的人内心中突然有的某种情绪上的体验，而是一种认识事物的方法。“直觉的方法”要求人们摆脱逻辑推理的理性思维模式，直接深入事情本身，从而持续获得某种内心的体验。

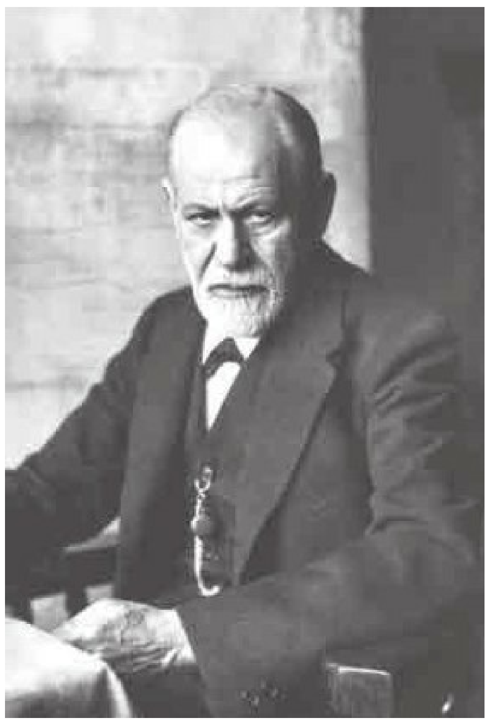
比如你纵身一跃，跳入大海中。这个“纵身一跃”的动作就是“直觉”式的，这片大海就是“绵延”本身或者是你要感受的对象本身。通过这个“纵身一跃”的动作，你和大海融为一体。你不再从逻辑思维层面对这片大海进行判断，你不再通过理性的思维去分析这片海水的温度和咸淡问题，而是直接跳进去感受它。这就是“直觉的方法”，直接（融入）事情本身去体会它。

当你以“直觉”体悟生命本身时，你便能感受到一股持续的时间之流，即永恒延续的生命之流。此时，你便真切地感受并把握住了生命的本质——“绵延”。

传统哲学从现象抽象出本质，从而建立起一套严密的逻辑体系。而柏格森“直觉”的方法试图打破传统思维模式、突破个体空间化理解世界的方式，回到事实本身，回到体验之流本身。因而柏格森的生命哲学具有反体系、反概念化的特征，表达出非理性主义的倾向。

18
弗洛伊德：
精神分析学的鼻祖

提到弗洛伊德，相信每个人对他都有一些了解。他是一位著名的心理学大师，开创了精神分析学说。但为什么哲学史上也要介绍弗洛伊德呢？我们不妨从弗洛伊德的经历中寻找答案。



西格蒙德·弗洛伊德（Sigmund Freud，1856—1939年）。奥地利精神病医师、心理学家、精神分析学派创始人。

1856年，弗洛伊德出生在奥地利的一个小镇，他从小聪颖好学，17

岁以优异的成绩考入维也纳大学医学院，25岁获得医学博士学位。而后他进入维也纳全科医院工作，开始研究神经系统疾病。这里要明确一点，弗洛伊德首先是一名治疗精神类疾病的医生。

精神病医生要做的就是研究精神病人的反常行为，找到疾病的病因，然后医治。弗洛伊德通过对这些精神病人的研究得出，不能仅仅从这些病理的生理原因去挖掘，还要从这些病人行为背后的更深层次的心理原因去挖掘，探究这些病人是不是因为一些心理原因导致精神性的紊乱和失调。

于是，弗洛伊德在医疗实践中开创了一种方法——自由联想法。自由联想法，就是让病人躺在一个舒适的房间，抛开所有顾虑和外界的压力，进行自由联想，想到什么就说什么。医生通过鼓励病人回忆过往受到的精神创伤和挫折，挖掘出病人的致病原因和发病经过，从而找到和病情有关的心理因素。

弗洛伊德开创的这个方法，其实就是一种精神分析的方法，自由联想法的确立也意味着精神分析方法的确立。1886年，弗洛伊德出版了《关于歇斯底里症状的研究》，这也标志着精神分析学派的诞生。

简单来讲，精神分析方法最开始是一种治疗精神病的方法和技术，只不过这个方法是建立在弗洛伊德独特的心理学理论研究的基础上，把人的“潜意识”当作研究对象，以此来解释人出现精神紊乱后的各种症状。

随着弗洛伊德对精神分析理论日渐深入的研究，他于1916年发表了《精神分析引论》。他认为精神分析理论已经远远超出治疗精神病的狭隘范围，他把研究对象扩大到了整个人类。他探讨的问题也越来越一般

化，甚至用“无意识”理论和“性本能”理论去解释人类的各种现象，把精神分析拓展应用到了人文科学领域。至此，弗洛伊德的学说就已经哲学化了，他的理论不再只是一种治疗精神病的心理学研究，也成为一种哲学和社会历史学说。

这就是为什么我们要在哲学史中介绍弗洛伊德的原因。《梦的解析》《精神分析引论》《自我与本我》《文明及其缺憾》这些著作的相继发表，也意味着弗洛伊德开创的精神分析方法从医学领域拓展到了人文科学领域，拓展到了人类的历史和文明中，从而具有一定的哲学意义。

弗洛伊德的理论发展分为两大阶段：

第一阶段，弗洛伊德前期在医学实践中开创了精神分析学说，包含“无意识”理论和“性本能”理论。

第二阶段，弗洛伊德将这两大发现在社会历史领域进行了广泛应用，提出了人格理论和他特有的社会文明观。

19
弗洛伊德：无意识世界

自笛卡尔以来，传统理性主义使人们产生这样一种观念：人的精神世界是一个有意识的世界，有意识的活动是人类精神世界的全部。意识领域是人自身能够察觉到的精神活动的领域。

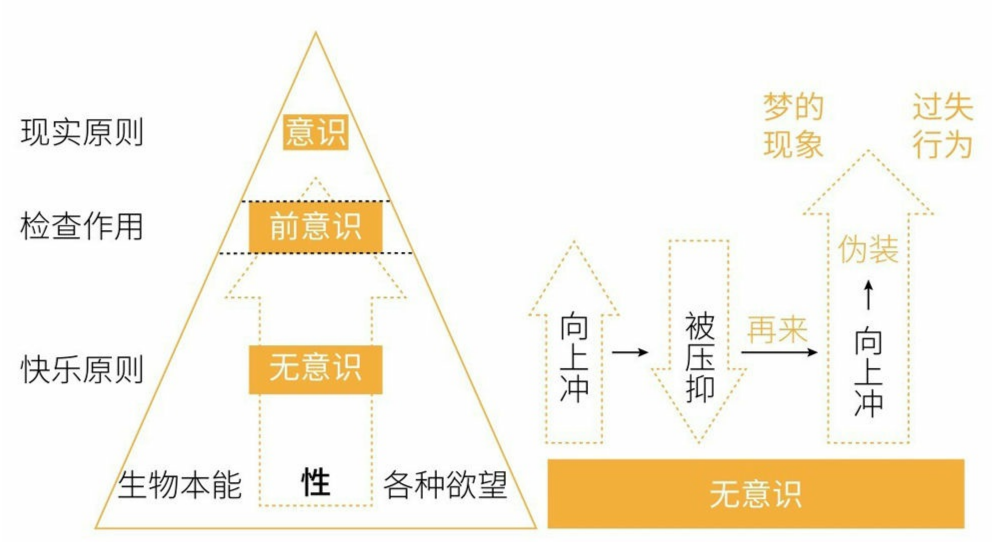
但弗洛伊德认为，在“意识”领域之外还有一个不被人们察觉的“无意识”的领域，这也是一个精神活动的领域，也是一种心理活动。“无意识”深深地潜伏在人的内心深处，对人产生影响。

弗洛伊德早年做精神科医生时，发明了一种自由联想的方法来治疗精神病。他发现，在这些精神病人的内心深处，有一些情绪被极度压抑着，得不到释放。这些情绪被压抑久了，就会造成诸多心理问题，从而导致精神病的发生。那么，这些被压抑的情绪存在于哪里呢？就存在于人的“无意识”领域。

“无意识”随时随地影响着人们，但人们却对它一无所知。弗洛伊德认为“无意识”才是人的精神活动的核心。

意识、前意识和无意识

弗洛伊德把人的整个精神世界分为三个层次：意识、前意识和无意识。这三个层次分别是精神世界的表层、中间层和最底层。



弗洛伊德的无意识理论

如图所示，我们可以把人类的整个精神领域看作一座巨大的冰山。浮出水面的山尖部分就是意识的领域，它处于精神领域的表层，这一层内容是人们能觉察到的心理活动。意识的领域和外界连接，可以感知外界环境，接受外界的刺激，并对现实有着意识上的反映。这部分的精神活动要考虑的是现实的原则，比如外界的各种规则、规范等。

但浮出水面的冰山必定是小部分，“意识领域”只是我们精神世界中的小部分而已，还有一个巨大的潜藏在水下的山体，这部分就是“无意识”的领域。弗洛伊德认为，这个领域才是真正的核心。

“无意识”领域其实就是人的本能、欲望、原始冲动的储藏室，而这个储藏室本身又是难以被人察觉和意识到的。它潜藏在人的内心深处，隐隐地起着作用。但别小看“无意识”，它有着强劲的心理能量。人的各类动机和意图的源泉都来自这个“无意识”世界。

“无意识”遵守“快乐原则”，怎么快乐怎么来，人们的各种欲望和冲动在“无意识”中像动物般野蛮、疯狂。正因如此，“无意识”领域中的个

别部分有悖于我们的社会习惯、道德、风俗、法律等。

但“无意识”有一个最大的特点——不断向外显现，寻求满足。原始欲望就像火山一样总想向外喷发，潜藏在底层的本能冲动总是想向上蹿出水面，以使原始的欲望得到满足。

这时，在无意识和意识之间出现了一个中间层——“前意识”（也叫“下意识”），这一层的使命就是把那股原始的冲动欲望往下压。为什么要往下压呢？因为在人类的原始本能冲动里，有些是有悖于社会理性的，是不符合社会伦理道德的，一旦“无意识”想要往上蹿到“意识”领域，中间层“前意识”便开始阻止。“前意识”好比一个门卫，当“无意识”敲打“意识”之门，“前意识”就要审视、检查一番，还要把“无意识”里的原始本能冲动压回去。

“前意识”层面也是“无意识”和“意识”的一个过渡阶段，是调节“意识”和“无意识”的中介。“前意识”是临近“意识”的一种心理现象，但还没有真正成为“意识”，比如你对事物暂时的印象和想法都在“前意识”领域，处在“现在虽然没有意识到但可以想起来的”那部分领域。

我们可以这样理解，当“无意识”往上喷发时，有一部分“无意识”被具有检查作用的“前意识”阻挡、压抑下去，然后沉入冰山的底部，还有一部分“无意识”则通过“伪装”的方式避开“前意识”的检查，进入“意识”领域。

梦，就是这样的一种现象。人在睡眠中，“意识”领域因为放松了警惕，“无意识”里的那些被压抑的部分就冒出来，经过伪装后以梦的形式呈现，原始的本能欲望因此得到满足。弗洛伊德最著名的《梦的解析》就是一本探究梦的发生机制的著作，通过梦的表象去探究背后隐藏的那

个“无意识”。

除了梦的现象外，还有我们行为上的失误和过失现象（比如口误和笔误），也是“无意识”经过伪装后，通过行为显露出来的一种体现。为什么人们会不经意间出现行为上的差错，因为在“无意识”状态里就有这样的意识存在，原始的欲望得不到宣泄，便通过口误或者笔误等行为展现出来。在弗洛伊德看来，“无意识”理论是精神分析学说的核心。

20
弗洛伊德：性本能

弗洛伊德认为，在人的所有无意识的冲动中，最原始的本能冲动是性欲的本能冲动，即“力比多”。

但弗洛伊德并不像大众那样，仅仅把“性”看作一种以快感为目的的肉体和生殖功能，而是把“性”的含义扩展到和生殖活动无关的活动上，他认为人的大部分活动都和性冲动有关。因此，他的观点也被人称为“泛性论”，即什么都能和性扯上关系。

“性生活并不是在青春期才开始的，而是在婴儿出生后不久就有明显的表现了”。在弗洛伊德看来，刚出生的婴儿就已经有性生活的表现了。性生活伴随人的一生，只不过在人的不同阶段，表现形式不同罢了。

弗洛伊德把人的性欲的发展，分为三个大的阶段：幼儿期、潜伏期和青春期。



人的性欲发展阶段

幼儿期

幼儿期是孩子从出生到6岁之间的阶段。因为在幼儿阶段，性欲的满足是通过不同的器官来实现的，所以以此为标准又分为三个小阶段：口腔阶段、肛门阶段和生殖器阶段。

（1）口腔阶段

从刚出生到1岁这段时间，就是口腔阶段。这个时候婴儿的性快感区域是口腔，即嘴巴。婴儿通过“吮吸”来满足这个阶段的性欲。婴儿吃奶要通过嘴巴吮吸母亲的乳头，一方面是为了获得营养，另一方面是为了满足性快感。在不吃奶的时候，婴儿也会吮吸自己的手指，有时候家长会拿一个奶嘴给婴儿吮吸。

弗洛伊德认为吮吸现象是婴儿的一种性表现，母亲的乳头和自己的手指就是婴儿的性目标。通过嘴的吮吸，婴儿获得一种满足。

（2）肛门阶段

从1岁到3岁，就是肛门阶段。性的快感区域从嘴巴转移到了肛门的位置。

这个时候，幼儿主要通过排泄活动获得快感。当肛门的粪便累积到一定程度，从而引发强烈的肌肉收缩时，大量的粪便通过肛门排出，肛门黏膜就会产生强烈的刺激，从而获得一种轻松的快感。虽然说这种刺激伴随着痛楚，但更多是带给幼儿酣畅淋漓的感觉。这种感觉，成年人也会有。

（3）生殖器阶段

从3岁到6岁，就是生殖器官阶段，儿童的性快感转移到了生殖器官上。这一时期，孩子开始关心男女之间的性差异、性器官的大小以及有没有阴茎等问题。

在这个过程中，男孩因为看到自己的阴茎而产生一种骄傲的情绪，随之而来的也有“阉割焦虑”的情绪[12]。女孩因为没有阴茎会有自卑情绪，从而产生一种“阴茎嫉妒”的心理。

与此同时，儿童开始向外界寻求爱的对象。之前的口欲期也好，肛欲期也好，性的快感都集中于某一个部位，但这一次由“自恋”转向了“他恋”，而第一个求爱的对象就是自己的父母。孩子对异性父母会产生恋情，而对同性父母产生竞争和嫉妒，乃至憎恨的情绪。这时男孩出现恋母情结（俄狄浦斯情节），女孩出现恋父情结。

潜伏期

而后，孩子就进入6岁到11岁的潜伏期。

在潜伏期，性的冲动处在一种被压抑的状态。之前那些“性”的经验，在这个阶段逐渐被淡忘，性欲的发展出现了“停滞”状态。这时，儿童反而有点讨厌和异性相处，转而喜欢和同性相处。这个阶段看似是一个比较平稳的阶段。

青春期

从12岁到18岁，就是青春期。

这个阶段是性冲动被点燃的阶段。人的性器官成熟了，男孩和女孩分别有了第一次遗精和月经的现象。这时“力比多”的发展进入最高阶段，性的各个快感联合起来，性的冲动被完全唤醒，此时的年轻人表现出了旺盛的性的需求。

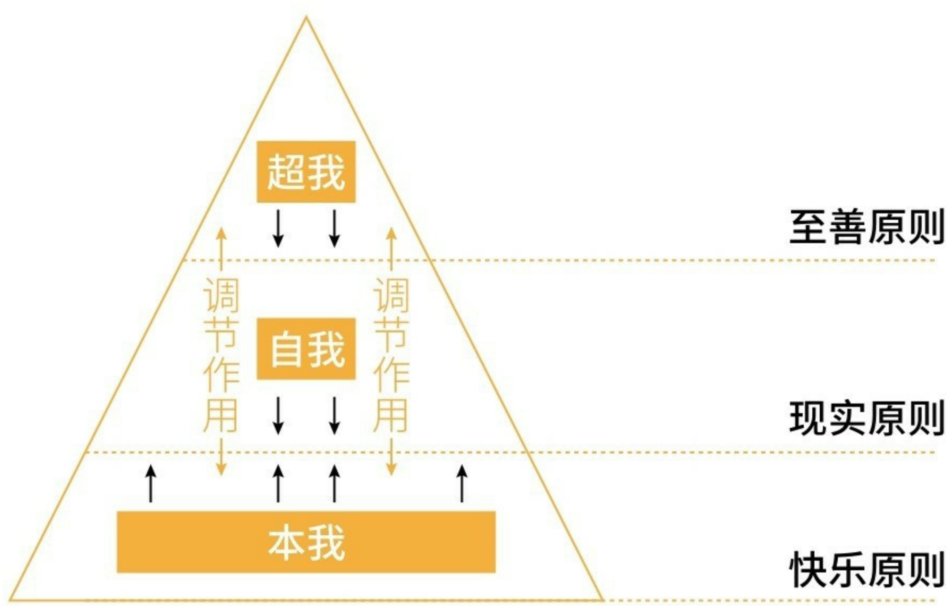
弗洛伊德认为，如果以上每个阶段都顺利进行的话，这个人就会成长为一个正常和健康的人，如果哪个阶段遇到了强大的阻力，就会发生性变态、性倒错，最后有可能演变为精神病。

弗洛伊德在研究中把“性”置于一个非常重要的位置，一个人一生的成长都离不开“性”这个主题。

21
弗洛伊德：本我、自我和超我

弗洛伊德对原先的无意识理论做了修正和补充，提出了“人格”理论——本我、自我和超我。这与无意识理论的三个层次有对应之处，但又不完全相同。

弗洛伊德用人格中三个维度之间的相互影响来解释整个社会文明的现象。通过后期的著作《自我与本我》《文明及其缺憾》，他发表了一些惊世骇俗的理论观点，形成他独特的社会文明观。



弗洛伊德的人格理论

本我

“本我”指原始的、与生俱来的那个本能的我，即抛开外界所有的道德伦理及各种规则束缚后的那个最本真的自己。“本我”有着各种原始和本能的欲望。

“本我”处于无意识领域，潜藏于“冰山之下”。“本我”遵守“快乐原则”，可以不顾一切，不受任何道德和规则的束缚，只为寻求本能的满足。比如饿了就要吃，渴了就要喝，还要满足身体的性欲……这些都是属于“本我”的部分。

自我

“自我”的领域是人的常识和理性的领域，我们可从两方面对其理解。

第一，“自我”是联结“本我”和外界的中介。“自我”从“本我”而来，奉行“现实原则”。

我们前面讲到，“前意识”是处在中间层的中介，它就像门卫一样，对“无意识”进行审查，而“自我”也起到了同样的作用。

“本我”总想往上冒，但“本我”中的一些想法是违背社会伦理道德的。于是，“本我”中的部分想法被外界影响和改造，变成了一种能被外界接受的形式，这就是“自我”的部分。

比如，“本我”中人的性欲冲动总是不断向外显现。在这个过程中，人的原始欲望的部分就会被外界影响并改造成符合社会道德伦理的部分，人们通过恋爱、结婚这样的方式使其合理合法。

第二，“自我”对“本我”起到调节作用，既满足“本我”的需要，又制

止违反道德准则和法律的行为。

这里可以用弗洛伊德的一个比喻——“骑马者和马的关系”来揭示。马相当于“本我”，而骑马者就相当于“自我”。马提供动力前行，但马是自由驰骋的，是没有方向的，也是任意的。如果不加控制就是一匹脱缰的野马，到处乱撞。这时候，就要有一个骑马者来驾驭马前行，指引着马行走的方向。

骑马者，就好比“自我”。骑马者驾驭马，马才能够更好前行。“自我”驾驭着“本我”，延缓“本我”冲动的释放，这样“本我”才能持续提供更好的动力。

“自我”的部分不像“超我”那么严厉，但也不像“本我”那么放肆。在“自我”的层面，两方面都要考虑，既要满足本能欲望，又要考虑道德的约束。

超我

“超我”是人格中最上面的层次，是外界生活规范和社会伦理道德领域，是道德化了的我。“超我”遵循“至善原则”。

同样，“超我”也是从“自我”中分化、发展而来的，是受到了外界的影响（比如儿童时期受到父母道德行为的影响，接受了社会大环境的文化熏陶、传统价值观和意识形态）而逐渐形成的。

“超我”的境界是人类向往的终极理想。人与人之间团结友爱，人们有着极强的道德感，遵纪守法，一切都是和谐美满的。可以说，“超我”就是要指引我们每个人成为一个有道德的人。因此，“超我”要抑

制“本我”的冲动，但“超我”又不是直接压抑“本我”，而是通过中介——“自我”来压抑。通过监控“自我”、鼓励“自我”来压抑“本我”的欲望，最后追求的是完善而高尚的境界。

我们会发现，弗洛伊德“本我、自我和超我”与“无意识、前意识和意识”有一些相似之处。

“本我”处于最底层，是原始的欲望部分，属于无意识的领域；“自我”处在中间层（就如“前意识”处在中间层一样），沟通“本我”和“超我”。“自我”从“本我”中来，通过理性的方式找到一个外界能接受的方式行事，它不否定“本我”的欲望，又要考虑“超我”的要求。而“超我”则高高在上，处在纯粹道德化的状态，用一种良知的形式指导“自我”并鼓励“自我”去压抑“本我”。

“本我”“自我”和“超我”三者之间存在一定联系，也存在矛盾冲突。如果三者保持平衡，人格就能健康发展；一旦三个系统失衡，人格就会出现异常，人就会产生焦虑，从而导致精神性疾病。

22
弗洛伊德：
文明与本能

弗洛伊德将精神分析学从内向度的个体层面拓展到外向度的社会领域，去解释社会文化、文明与历史、战争与革命等一系列重要的社会问题。也就是说，人类历史和文明的诸多现象也可以用“本我”“自我”和“超我”这三者之间的冲突关系来解释。这就形成了弗洛伊德独特的社会文明观。

说到“文明”这个词，大家并不陌生。科学技术、文学影视、音乐绘画、法律法规、道德准则等，这些都是社会文明的体现。但弗洛伊德是怎样界定“文明”的呢？

什么是文明

弗洛伊德认为，文明就是“所有使我们生活不同于我们的动物祖先的生活的成就和规则的总和，它们具有两个目的，即保护人类抵御自然和调节人际关系。”[13]

可以说，弗洛伊德的这段话主要有两层含义：

第一，文明是人类区别于动物的一个象征。人之所以不同于动物，就在于人是有精神思考的，是有理性和理智的，而不单单像动物那样仅仅有生物的本能。

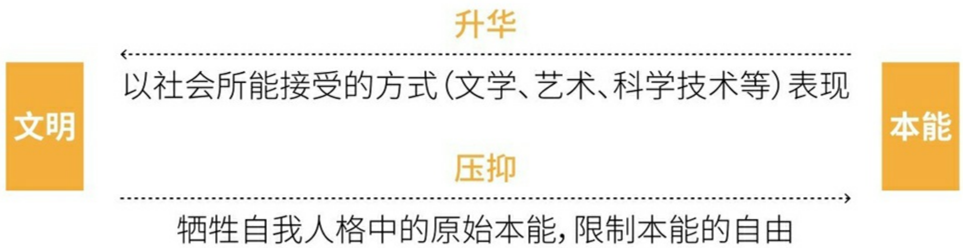
第二，文明是生活成就和规则的总和。人类把精神思考的层面化为

一种规则的结果。而这个层面，就是一些无形的东西了，如科学、艺术和思想等较高层次的活动，还有道德伦理等，这些都属于社会文明的范畴。

那么，文明是如何产生的呢？

文明何以产生

弗洛伊德从两个方面对“文明何以产生”进行了解释。



文明与本能的关系

一方面，文明是对本能的升华而产生的，文明给人们带来益处；另一方面，文明又是以牺牲人的本能为代价而产生的，文明是对人的本能的巨大压抑。

文明：对本能的升华

弗洛伊德认为，人的本能是推动文明进步的动力。“本我”中的原始欲望，总是向外喷发，但也受到外界的压抑，于是通过一种“升华”的方式，即社会能接受的方式（如文学、艺术、科学技术等）表现出来。最后产生社会文明。

弗洛伊德也认为，原始的最初动力就是人的性冲动欲望。我们会发

现很多艺术作品——文学、电影和音乐绘画等，都离不开一个根本主题——人的“情欲”。

这是从积极的方面来解释人类文明产生的原因。

文明：对本能的压抑

从消极意义上来说，文明的产生以牺牲人的本能、压抑人的本能欲望为代价。此时，文明成了个体的敌人，成了本能的敌人。社会要进步，文明要发展，就必然要压抑每一个个体的本能欲望。文明的发展是以抗拒本能、欲望的满足为基础的，是以牺牲个人的幸福为代价的。

也就是说，文明的发展要求每个人牺牲自我人格中的一部分原始本能欲望，比如好胜心、领袖欲、侵略性等，要限制本能的自由，不让人的本能欲望肆意释放出来。虽说本能可通过“升华”的方式释放，但“升华”带给人的满足是平静而温和的，远不如本能欲望的满足那么激烈，而且只有少数人能够真正通过“升华”获得欲望的满足。毕竟那些伟大的艺术家、科学家是极少数的。

所以对大多数人而言，现代文明的发展、社会的进步带给人的是一种心理创伤。社会通过道德准则和法律规范等方式和手段限制人的自由，使人类将“以自我为中心”的倾向转为“利他主义”的倾向。

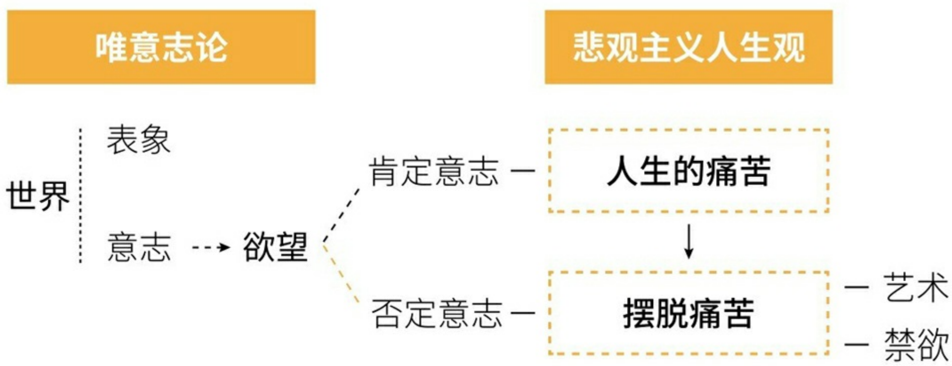
人的本能欲望一旦向外喷发，社会文明也会通过一系列手段，比如“超我”“良心”或者“罪恶感”等对人的本能施压，不让这些欲望肆意流出。我们都有过这样的生活经历，当你做一件坏事时，外界（可能是你的父母或者你的“超我”）会有一个声音对你说：你这样做对得起自己的良心吗？

这就是弗洛伊德独特的社会文明观，他一方面认为文明是本能的升华，另一方面他又对文明持不满的态度，认为社会文明的发展压抑了人的本能，是以牺牲人的幸福为代价的。

如此说来，弗洛伊德是文明的反对者吗？当然不是。弗洛伊德认为，放弃文明，人类就会倒退到原始社会，他主张理性看待，不彻底反对文明的发展方向，但反对文明的特定形式和要求。他认为要给予人的本能生活足够重视，不要让文明的发展捆绑住人们的手脚，从而失去生命的欢乐。

小结：生命的本能

叔本华



叔本华哲学脉络

唯意志论

在《作为意志和表象的世界》一书中，叔本华将世界划分为作为意志的世界和作为表象的世界。一切现象都是从意志生发而来的，万事万物都不过是意志的客观化的展现而已。

叔本华所谓的“意志”是指非理性层面的盲目冲动和欲求，即各种不竭的欲望。

悲观主义人生观

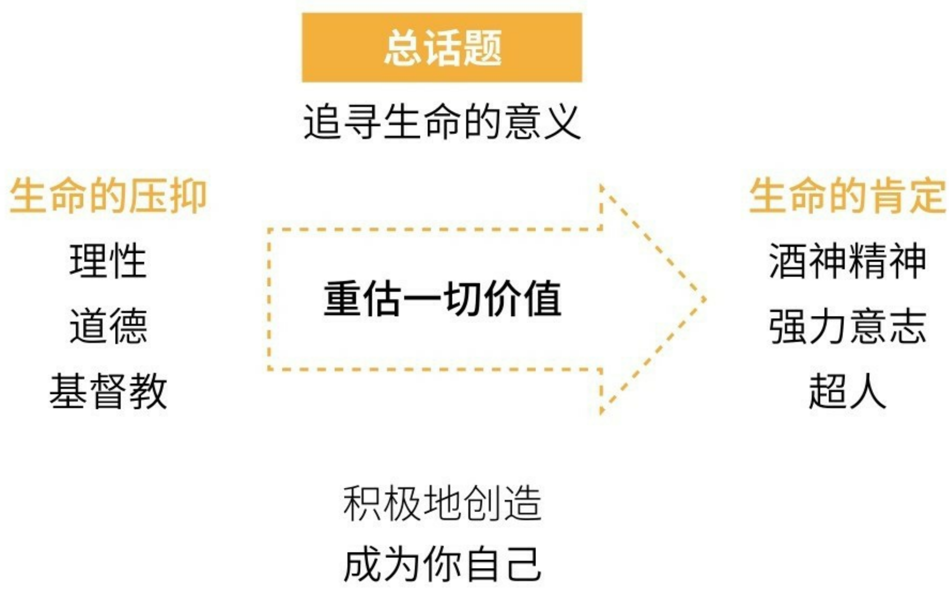
面对不断涌现的欲望，人该肯定欲望（意志），还是否定欲望（意志）？

如果肯定欲望（意志），就意味着人要不断去满足欲望。欲望得不到满足就会处于匮乏状态，但欲望是永无止境的，所以人会不断陷入痛苦之中。

叔本华提出可通过两条路径缓解痛苦：不彻底地否定意志，即通过艺术审美的方式获得短暂解脱；彻底地否定意志，即通过彻底禁欲以达到心灵永恒的宁静，并走向人生的涅槃。

尼采

我们可从肯定性的维度和否定性（批判性）的维度来理解尼采哲学。



尼采哲学脉络

肯定什么？肯定生命的价值和意义。否定什么？否定一切戕害生命的行为和让人颓废的价值观。

在肯定性层面，尼采推崇具有生命活力的酒神精神，提倡“强力意志”。尼采最终要肯定生命的价值，或者说为生命赋予一种价值，在不断的自我超越中获得人生的快感。

在否定性（批判性）层面，尼采反对苏格拉底主义、批判传统的理性主义、道德、宗教文化等所有的旧思想。尼采在重估旧价值的同时也在进行价值重建，他把希望寄托于“超人”身上。现代人唯有通过精神三变，才能实现自我超越，成为“超人”。

肯定也好，批判也好，尼采哲学的所有主题都围绕“探寻生命的意义”而展开。

克尔凯郭尔

克尔凯郭尔的哲学，我们掌握两点：“孤独的个体”和“人生道路三阶段”理论。

孤独的个体

克尔凯郭尔将人的生存问题——个体的孤独、情感、厌烦、苦闷、焦虑等体验当作哲学研究的对象。

人生道路三阶段

人生道路的三个阶段，确切地说应该是人存在的三个境界：审美境界、伦理境界和宗教境界。这三层境界的三位代表人物分别是：唐璜、苏格拉底和亚伯拉罕。

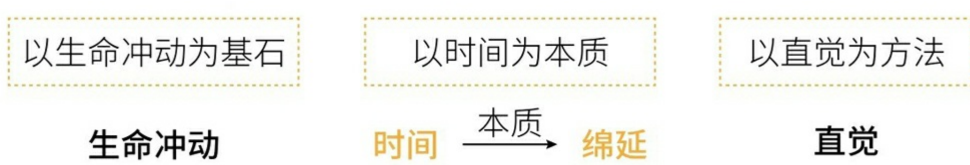
	描述	特点	代表人物
审美境界	只追求感性层面的快乐，人的生活被各种欲望、冲动和情绪支配着	爱自己	唐璜
伦理境界	具有道德感，学会克制自己的欲望，学会遵循有意义的道德准则	爱他人	苏格拉底
宗教境界	到达信仰之境，摆脱世俗的诱惑，摆脱了伦理道德的理性制约，人面对的只有上帝	爱上帝	亚伯拉罕

克尔凯郭尔：人生的三个境界

柏格森

柏格森的生命哲学可用一句话概括：以生命冲动为基石，以时间为本质，以直觉为方法。

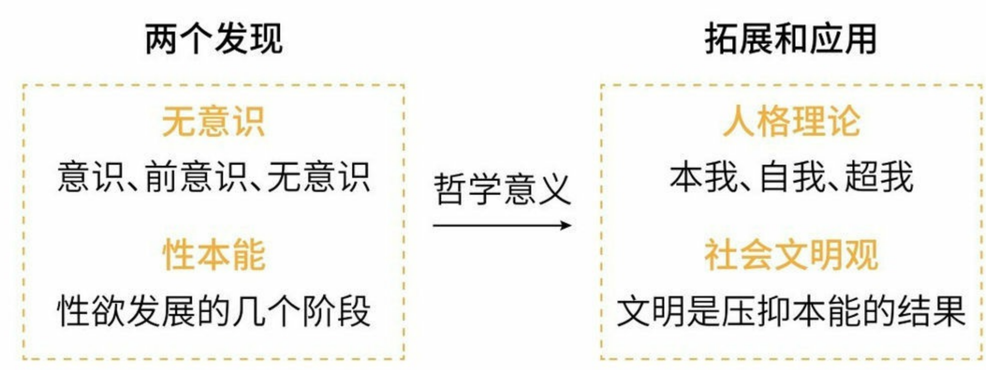
柏格森把时间的本质理解为将过去、现在和未来交融在一起的生命之流——“绵延”，并提出通过“直觉”的方法把握“绵延”。



柏格森哲学

弗洛伊德

弗洛伊德是精神分析学说的鼻祖，我们可从两个阶段、四个维度去理解弗洛伊德的理论。



弗洛伊德理论脉络

阶段一：前期的两大发现

无意识理论：最底层的“无意识”是人的本能欲望的储藏室；“前意识”是沟通“无意识”和“意识”的中介，起到检查作用；“意识”则是一个现实的有着各种规则束缚的领域。

性本能理论：在无意识领域，性欲冲动是最为根本的动力。弗洛伊德用“性本能”理论解释人类的活动和各种现象，他总结出了人类性欲发展的几个阶段：幼儿期、潜伏期和青春期。

阶段二：拓展和应用

人格理论：从“无意识”理论发展而来，将人格分为“本我”“自我”和“超我”三个层次。“本我”是原始的本能部分；“自我”是“本我”受到外界影响，将其转变为一种外界能接受的形式，同时起到调节作用，平衡“本我”和“超我”的冲突；“超我”则是一个道德化的我，是各种价值观的储藏室。

社会文明观：从积极层面来说，文明是本能升华的产物；从消极层面来说，现代文明的产生是以压抑人的本能、限制人的本能自由为代价

的。

---

[1] ［德］叔本华．作为意志和表象的世界[M]．石冲白，译．北京：商务印书馆，1982:25.

[2] ［德］叔本华．作为意志和表象的世界[M]．石冲白，译．北京：商务印书馆，1982:357.

[3] 叔本华对音乐的见解深深地影响了瓦格纳和尼采，尼采的著作《悲剧的诞生》最初的题目就叫《悲剧从音乐精神中诞生》。

[4] 尼采年轻时以研究古希腊文学起家，他对古典语言学有着浓厚的兴趣，也非常热爱古希腊文化。《悲剧的诞生》中说到的悲剧艺术，正是古希腊时期的悲剧艺术“。俄狄浦斯杀父娶母”的故事，就是一个典型的古希腊悲剧。

[5] 这里要强调一点，日神仍然表征着非理性的冲动，他并不是理性的代表，只是在自然的冲动中，日神表现出了一种冷静的态度而已。

[6] ［德］尼采．悲剧的诞生[M]．周国平，译．南京：译林出版社，2011:8-9.

[7] 苏格拉底主义不仅指苏格拉底本人的思想，也指苏格拉底、柏拉图以来的整个西方的传统形而上学。

[8] 在尼采的众多著作中，《人性的，太人性的》《曙光》《善恶的彼岸》《偶像的黄昏》等都表露出了反道德的倾向。

[9] 尼采的取名很有意思，这条巨龙的名字叫“你应该”，其实这正是骆驼本质精神的体现。

[10] ［德］尼采．查拉图斯特拉如是说[M]．钱春绮，译．北京：三联书店，2007:23.

[11] ［法］亨利·柏格森．创造进化论[M]．肖聿，译．南京：译林出版社，2011:246.

[12] 指男孩害怕比自己强大的父亲割掉自己生殖器的一种情绪。

[13] ［奥］弗洛伊德．文明及其缺憾[M]．傅雅芳，郝冬瑾，译．合肥：安徽文艺出版社，1987:31.

第二篇章
功利与实用

本篇章介绍的第一个流派是功利主义。

功利主义哲学，形成于18世纪末19世纪初，代表人物有英国的边沁和密尔。

简单来说，功利主义是以实际功效或利益作为道德准绳的学说，主要讨论如何能够获得最大的功效和利益问题。功利主义判断一件事情正确与否的标准是这件事对人产生了怎样的功效。如果做一件事，可产生更大的功效或者使人获得更大的幸福，那这个行为就是正确可取的；如果没有产生相应的功效或者导致相反的结果，那就是不可取的。

功利主义最早源于古希腊时期的伊壁鸠鲁主义。伊壁鸠鲁曾说："肉体的健康和灵魂的平静乃是幸福生活的目的，就是为了这个目的，我们才竭力以求避免痛苦和恐惧。""趋乐避苦"便是找寻内心快乐，通达幸福生活的方式。

17世纪的经验论者提出的"社会契约论"，在一定程度上也表达出"保障社会上每个人的最大利益"的价值主张。18世纪法国启蒙思想家爱尔维修，以"趋乐避苦"的人性主张反对封建的束缚和禁欲主义。到了19世纪，边沁提出功利主义等主张，并创立功利主义学说。由此，功利主义正式成为一门哲学流派。随后，密尔对边沁的功利主义进行了修正。

本篇章介绍的第二个流派是实用主义[1]。

实用主义是19世纪末以来在美国流行的一个哲学流派"。实用"，强调哲学应该立足于现实生活，立足于经验。实用主义更加注重对实际经验和实践行动在实际应用中可能产生效果的讨论。

古典实用主义哲学有三位代表人物：皮尔士、詹姆士和杜威。

19世纪70年代，皮尔士和一群年轻朋友组建“形而上学俱乐部”，这个团体也被认为是实用主义的发源地。在一次演讲中，皮尔士提出了“皮尔士原则”，但这个理论在当时并没有引起学术界的关注，实用主义哲学也未被大众接受。一直到20年后的1898年，另一位哲学家詹姆士，重新阐释皮尔士的实用主义原则，并对之进行充分的论证和发挥，人们才开始认识到实用主义的真正价值。此后，实用主义迅速风靡美国。

可以说，皮尔士是实用主义的先驱和倡导者，詹姆士则系统阐释了实用主义并将其理论化。而后的一位代表人物——杜威，是实用主义的集大成者。杜威把实用主义发展到顶峰，并将其运用到了社会生活的各个领域。第二次世界大战后，特别是杜威去世后，美国古典实用主义便不再处于重要位置。但美国的实用主义并没有销声匿迹。到20世纪下半叶的美国分析哲学运动中，又出现了一股回到实用主义的思潮，奎因、罗蒂成为新实用主义的代表，实用主义又重新活跃于美国的哲学舞台。

本篇章概览

哲学家

边沁 | 密尔 | 皮尔士 | 詹姆士 | 杜威

本篇章流派

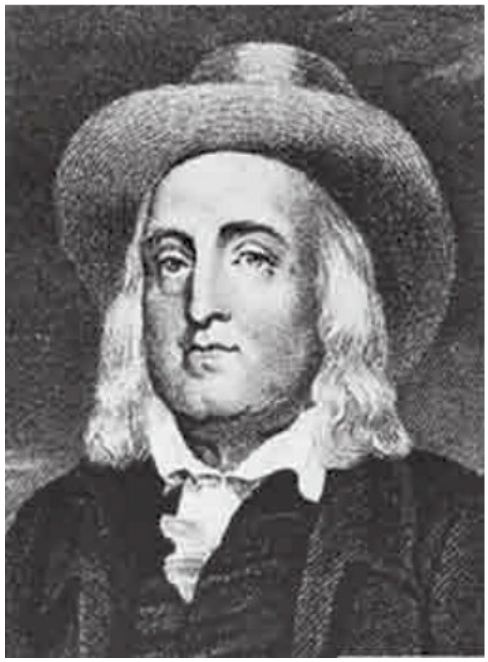
功利主义 | 实用主义

本篇章话题

- ⊙ 功利主义的内涵
- ⊙ 快乐的量与质
- ⊙ 哲学家的气质
- ⊙ 电车难题与最大幸福原则
- ⊙ 哲学的使命
- ⊙ 真理与行动

01

边沁：什么是功利主义



杰里米·边沁（Jeremy Bentham，1748—1832年）。英国的法理学家、功利主义哲学家、经济学家和社会改革者。他是英国法律改革运动的先驱和领袖，功利主义哲学的创立者。他还对社会福利制度的发展有重大的贡献。

边沁是英国著名的法学家、伦理学家、社会改革家和经济学家，他是功利主义哲学的创始人，也是一位政治上的激进分子。

1748年，边沁生于英国伦敦。他生活的年代，正处于英国第一次工

业革命时期，也是农业社会向工业社会过渡的转型期。敏感的边沁对当时的社会问题特别感兴趣，普遍存在的社会不公等现象也促使他更加关注公共道德等问题。他写了大量关于伦理和政治的著作，并努力把自己的思想应用于实践。

1776年，边沁出版了第一部专著《政府论片断》。1789年，他最重要的哲学著作《道德与立法原理导论》问世，他提出功利主义要遵循“最大幸福原则”。后来，边沁也把功利主义运用于法律、政治和伦理等其他社会领域，这也正是边沁的贡献所在。同时，功利主义也为18世纪末19世纪初资本主义的发展提供了理论原则和实践基础。

“功利”这个词，大家并不陌生。我们有时会评论一个人做人做事太“功利”。同时也会把“功利”与追求利益画等号，并时常告诫自己：做事不能太功利。但实际上，西方哲学的“功利主义”完全不是我们常识中理解的意思。这可能跟翻译有关，如果将“功利”翻译成“功效”就更好了，“功效主义”能更好地传达这个思想。

一种行为的对错取决于它带给人们的效果是善还是恶，如果这个行为能带来善的效果（给人带来快乐和幸福），那这个行为就是符合道德的，是可以实施的。如果这个行为给人带来的是恶的效果（给人带来痛苦），那这个行为就是不符合道德的，是不可取的。

边沁说：“功利原则是这样一个原则，它根据增加或减少当事人的幸福的倾向来认可或拒绝一种行为，我指的是任何一种行为，不仅包括任何私人行为，也包括政府的任何措施。”

由此，我们可分析得出如下几点。

第一，功利主义是一个判断行为对错的准则和标准。主要是通过快

乐和痛苦这两个要素进行判断。凡能够给当事人增加快乐功效的，这个行为就是可取的；凡给当事人带来痛苦的，这个行为就是不可取的。

为什么要通过快乐和痛苦这两个要素去判断呢？因为在边沁看来，快乐和痛苦是人生的两个重要感受维度。在《道德与立法原理导论》里，他提道："自然把人类置于两个强有力的主人的控制之下：痛苦和快乐。只是他们才能向我们指出应当做什么，并决定了会做什么。"

人总会受到快乐和痛苦这两种体验的支配。你决定做什么、不做什么，是心中的标准驱使着你。如果有一件事情让你感到很痛苦，你还会做吗？不会的，你当然更愿意逃避痛苦的状态。但如果有一件事情让你感到快乐，你肯定愿意去做，因为这样能获得更多的快乐。

可见，人的行为遵循的是苦乐原则——追求快乐，逃避痛苦。在此基础上，边沁提出了自己的功利主义学说，其本质正是"快乐主义"。

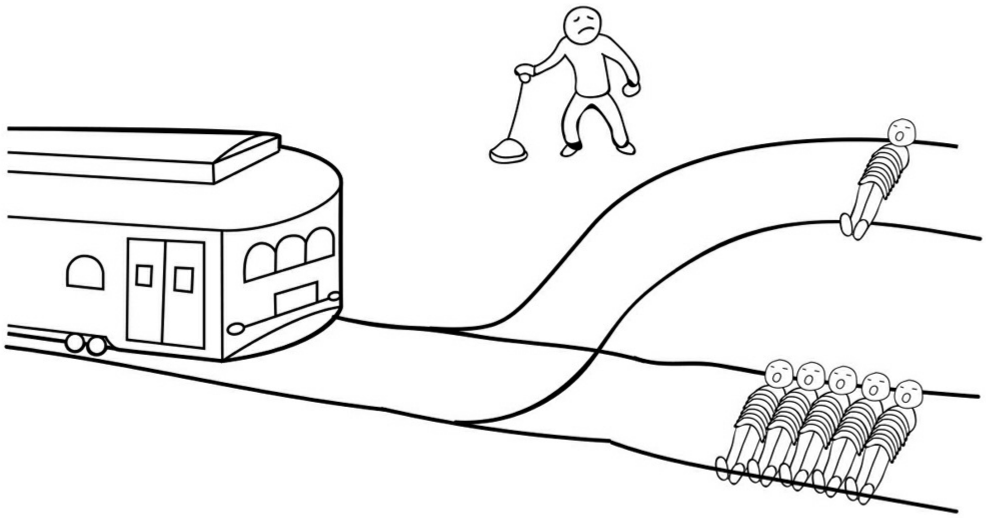
第二，功利主义的"功利"是指"功效"——对快乐和幸福功效的追求、对痛苦功效的逃避。一切能让当事人感到快乐、幸福的行为都要提倡，尽量避免那些会带来痛苦的行为。

第三，边沁的功利主义以个体为出发点，但归宿不是个人，而是社会。之前说到，边沁希望将他的理论运用于政治、社会、伦理等各个领域，他也希望自己的理论能够为社会带来一些变革。

当然这里要注意，边沁的功利主义强调的是个人功利（个人要去追求自己的幸福和快乐）。但当个人组成了集体乃至社会共同体（即利益的"当事人"）之时，此共同体（社会）的利益该如何保证呢？这就涉及边沁提出的"最大幸福原则"，其指向的正是"集体主义"。因此我们说，边沁提出的功利主义的最终归宿是社会。

02
边沁：
从“电车难题”到最大幸福原则

要理解边沁的“最大幸福原则”，我们不妨将“电车难题”这个思想实验作为入口。



电车难题

电车难题

一辆有轨电车朝着一条轨道行使，有个疯子把五个无辜的人绑在了这条轨道上。眼看电车驶来，就要轧向这五个人。此时你的面前有一个拉杆，如果你拉下拉杆，这辆电车可以立马改变方向，驶向另一条轨道。但在另一条轨道上，也被这个疯子绑了另外一个无辜的人。

面对这种情况，你是否要拉动拉杆？

如果不拉动拉杆——电车就会驶向五个人，然后五人牺牲，一人获救；如果拉动拉杆，电车会驶向一人，最后一人牺牲，五人获救。

这就是著名的“电车难题”。

功利主义者的答案是：拉下拉杆，牺牲一个人，让另外五个人获救。这样的做法正是功利主义中“最大多数人的最大幸福”原则（简称“最大幸福原则”）的体现。

最大幸福原则

边沁认为，幸福可以被衡量，甚至可以用数字量化。比如，五个人的集体幸福和集体利益，肯定高于一个人的幸福和利益。

在边沁看来，在所有可供选择的行为中，要选择能够获得最大利益的行为，要增加的是社会整体的幸福感，这就是“最大幸福原则”的一个价值标尺。

换句话说，“最大幸福原则”提倡的是集体主义。集体是什么？就是由很多个个人组成的团体，往大里说就是整个社会。每个人都是社会的一分子，集体利益或者说社会利益优先于个人利益。当个人利益和集体利益发生冲突时，就要牺牲个人的利益，以保全集体利益。这就是“最大幸福原则”要倡导的理念。

在我们的道德实践中，“最大幸福原则”中的“最大”该如何确立呢？或者说怎样判断哪种幸福是“最大”的幸福，哪种幸福还没达到“最大”的程度呢？

这就涉及边沁提出的苦乐计算法。

苦乐计算法

苦乐计算法，即通过单位和数值（比如份额的值）的计算来衡量和确定快乐与痛苦的量的方法。由此便可计算出，一种行为带来的是快乐多一点还是痛苦多一点。可进行计算的指标有：强度、持久性、确定性、远近性、继生性、纯粹性和范围等。

拿“强度”这个指标来说，一个行为如果带来的是快乐的强度多一点，那就在快乐的数值上加1；如果这个行为带来痛苦的强度多一点，那就在痛苦的数值上加1。以此类推，最后通过对量的对比分析，得出：哪些行为带来的快乐大于痛苦，哪些行为带来的痛苦大于快乐。以此判断：哪些行为值得提倡，哪些行为不值得提倡。

需要说明的是，边沁的苦乐计算法强调量的维度，即注重快乐的量而不太注重快乐的质。如果两种行为产生了等量的快乐，那么它们就是同等程度的善。

约束机制

如何才能让每个人遵守“最大幸福原则”，从而最大限度地增进人类的整体幸福呢？边沁提出通过立法的方式达到。制定法律，可以约束和制裁那些损害公共利益的行为，促使全社会更加幸福、和谐。

03
密尔：
对功利主义的新说明



约翰·斯图尔特·密尔（John Stuart Mill，1806—1873年）。19世纪英国著名哲学家、经济学家、逻辑学家、政治理论家。早在维多利亚时代，密尔就因其鲜明的自由主义立场以及对自由主义学说的清晰阐释而被称为“自由主义之圣”。

密尔出生于1806年，从小受到他的父亲詹姆士·密尔的极大影响。身为著名心理学家的父亲对密尔要求极严，在密尔3到14岁时，父亲更是对他进行了远远超出同龄人的高强度学习训练。密尔后来在自传中说：“由于父亲在我身上进行的这种训练，我在起跑线上就领先于我的

同时代人四分之一世纪。”

密尔的父亲和边沁有着密切关系，密尔本人又深受父亲的影响，所以密尔在无形中也受到了边沁思想的熏陶。密尔年轻时读了边沁的《道德与立法原则导论》，其中“最大幸福原则”对他的触动很大，密尔说“这成了我思想发展的一个转折点”。之后他慢慢琢磨，也逐渐形成自己的见解。

密尔有一部叫《功利主义》的著作，这本书起初是密尔想要捍卫自己从父亲和边沁那里学来的功利主义的原则而作，但写着写着，他逐渐有了更多自己的思考，于是对边沁的思想进行了修正，提出了自己对于功利主义的新解释：

> 把“功利”或“最大幸福原理”（即“最大幸福原则”——编辑注）当作道德基础的信条主张，行为的对错，与它们增进幸福或造成不幸的倾向成正比。所谓幸福，是指快乐和免除痛苦；所谓不幸，是指痛苦和丧失快乐。……唯有快乐和免除痛苦是值得欲求的目的，所有值得欲求的东西之所以值得欲求，或者是因为内在于它们之中的快乐，或者是因为它们是增进快乐避免痛苦的手段。

这段话，我们可以从以下几个方面进行理解：

第一，道德规范问题。道德的基础是最大幸福原则。行为的对错与幸福与否是成比例关系的，正确的行为带来的是幸福的提升，错误的行为带来的是幸福的降低。于是，判断一个行为对错的最终道德标准就看它是否增进了人的幸福和快乐。

第二，对人生意义问题的回答。什么是值得欲求的？人生唯一的终

极价值是什么？那就是追求“善”，追求快乐，免除痛苦。所有值得追求的东西，之所以值得追求就在于这两点。

密尔和边沁的思想基本一致。边沁主张的功利主义是趋乐避苦，最后达到“最大多数人的最大幸福”效果。而密尔也表达出同样的意思：一个人的行为带来的是快乐，那就是“善”；带来的是痛苦，那就是“恶”，并以此为标准来判断行为道德。趋乐避苦，同样也是人生的唯一动机。

密尔也倡导“最大幸福原则”，但他更多强调了一种利他精神——“最大幸福”不是指行为者自身的最大幸福，而是指一切与此行为有关的人的幸福。你希望别人怎样对待你，你就要怎么样对待别人。“爱邻如爱己”就是这个意思。

04
密尔：
快乐越多越好，还是越优越好

总体来说，密尔继承了边沁对功利主义的定义，两人的理论在本质上具有一致性。那么，他们的理论又有什么不同呢？他们的不同之处主要体现在对快乐的“量”和“质”的处理方式上。

快乐的量和质

边沁认为，通过苦乐计算法可以计算出快乐的数值，并以此作为判断行为是否符合善的标准，其“最大幸福原则”特别注重快乐的“量”。

密尔对此进行了修正，他认为不应该用计算的方式评估快乐。快乐不仅有“量”的不同，还有“质”的差异。密尔说：

> 荒谬的倒是，我们在评估其他各种事物时，质量与数量都是考虑的因素，然而在评估各种快乐的时候，有人却认为只需考虑数量这一个因素。[2]

> 做一个不满足的人要比做一头满足的猪要好，做一个不满足的苏格拉底比做一个满足的傻瓜要好。[3]

人和猪的快乐是有差别的，一个思辨的人和一个不学无术的傻瓜之间的快乐也是有差别的。密尔通过类比的方法，表明对快乐的“质”的重

视程度，同时也表达出自己的倾向是追求更高层次的快乐。

精神快乐高于肉体快乐

密尔对快乐的层次进行了区分。一种是低级的快乐，比如肉欲、物质的满足；另一种是高级的快乐，比如人对美德、智力、艺术的追求而获得的精神层面的快乐。

在密尔看来，对精神快乐的满足要胜过肉体快乐的满足。人更愿意选择高级快乐，甚至为此放弃低级快乐。密尔的观点强调了快乐的“质”的优越性，即人们对快乐的“质”的追求优于对“量”的追求。

密尔对功利主义的修正更符合我们当下的大众价值观。从“质”的层面评估快乐，无形中提升了人们生活的品质。因此，他的观点有着很强的伦理价值和实践指导意义。

功利主义的约束机制

在功利主义的约束机制上，前面已经提到，边沁通过立法——一种外在的奖惩机制对大众进行约束，从而达到最大幸福的效果。

密尔也强调外在的强制约束力，但密尔更加注重内在强制力——通过每个人内在的良心、内疚感来约束自己的行为，从而达到整个社会的最大幸福效果。何谓良心？就是当你违背社会责任感产生的一种内疚之情，比如当你自己的行为有害于大众时，你的内心会生发出一种羞愧感。

密尔还认为，良心并非天生，而是通过后天教育，像父母、老师的

教导和伙伴间的相互学习逐渐形成的。

05
皮尔士：
实用主义的开创者

实用主义哲学是19世纪下半叶在美国流行起来的一个哲学流派。可以说，实用主义哲学在一定程度上反映了美国当时社会的一种生活方式。

什么是实用主义

独立战争以后，资本主义在美国发展得很快。追逐利益、追求“实效”，成为资产阶级行为的出发点。实用主义正好反映了美国资产阶级的这种思想，这也是美国人务实和创新精神的一种体现。

实用主义最大的特点就是反传统哲学的思维方式。传统形而上学以追求普遍和绝对意义为目标，注重严密的逻辑推导过程。但实用主义者认为这些都不重要，重要的是理论是否能对人的行动产生实际的效果。如果有实际的效果，这些理论就是有实用性的；不能产生实际效果，这些理论就是没有实用性的。

从某种程度上说，实用主义将理论当作行动的指南，带有一定的功利色彩。实用主义立足于现实生活，强调知识是行动的工具而不是认识的目的，把获得效果当作最终目的。

实用主义是一种非常贴合人们生活实际的理论，也非常符合美国当时的发展状况，所以成为当时美国的官方哲学。后来，一位美国哲学家路德·宾克莱说过这么一句话：“实用主义给美国人只关心实际行动，而

不关心崇高理想提供了一个哲学的根据。”可见，实用主义特点之鲜明。

皮尔士：对传统哲学的批判

皮尔士是美国实用主义的开创者。他认为：认识的任务不是反映客观世界的本质和规律，而是认识行动的效果，从而为行动提供信念。

自笛卡尔以来的传统哲学有一个特点，以主客二元对立——人（主体）认识世界（客体）的模式为前提进行哲学研究。笛卡尔的“我思故我在”便是主体性意识的体现，后来的哲学家（无论是经验论者还是唯理论者）都是在笛卡尔搭建的大框架下进行哲学思考。



查尔斯·桑德斯·皮尔士（Charles Sanders Peirce，1839—1914年）。美国哲学家，逻辑学家、实用主义创始人。

传统哲学的思维方式类似于人的“视觉的方式”，即“看”的方式。“看”这个行为是被动性的——你一睁开眼睛，世界就呈现在你眼前了，你并不能改变什么，你只能被动地接受世界在你面前的展现。当你看到世界后，脑海中就产生了对世界的各种观念。

在传统哲学中，人处于被动状态，知识是人对世界在内心中的一种反映。此时皮尔士提出质疑：哲学的思考状态为什么不能是一种主体和客体交融的状态呢？

在他看来，人类在对世界探索的过程中，逐渐形成对世界的认识，并形成确定性的知识。主体和客体自一开始并非二元对立，而是一体的。这就如同你走迷宫，一开始你根本不清楚迷宫的全貌，不知道哪条路会通向终点，你只有不断向前探索，才能把迷宫的路线摸清楚。探索迷宫的过程，也可视为主体探索世界的过程。

人在探索世界的过程中建构起来的知识体系，是一个流动的状态。人和世界随时都在变化，而不是世界（客体）就先存在于那里，等着人（主体）去认识。

皮尔士提出的哲学探究方式，也可类比为“触觉的方式”。就好比说世界对人来说是一个不确定的世界，你只有去触摸世界，经历一个探索的过程，才能逐渐认识世界的全貌，形成对世界的认识，获得确定的知识。

可见，实用主义的思维方式表现出了对传统形而上学的批判，并有着反本质主义的倾向。

哲学的使命：确定信念

既然说，人和世界打交道的过程是一个主客交融的探索过程，那么该如何探究这个世界呢？这就涉及皮尔士提出的从“怀疑”到“确定信念”的理论。

人身处世界中，难免会陷入“怀疑”的状态。这里的“怀疑”不是哲学史上讲到的怀疑主义，而是指一种更加宽泛的状态：因遭遇各种不确定性而产生的忧郁、焦虑以及凌乱的情绪等。

如果长时间积累这种情绪，就会陷入更大的焦虑中。这时人要去追求一些确定性的东西，追求那些能让人产生稳定情绪的东西，即可靠的信念。信念，通俗理解就是人心中确信的观念。

皮尔士对“信念”的定义：第一，它是我们意识到的某种东西；第二，它平息了怀疑引起的焦虑；第三，它会在我们的本性中建立起一种行为规则，或者简单地说是一种习惯。

可以看出，“信念”首先是我们思想意识到的一种观念，可靠的信念能够治愈我们的焦虑。同时“信念”也意味着建立一种习惯，指导我们的行动。

在皮尔士看来，哲学的目的与使命、思维的意义就在于使人从“怀疑”到“确定信念”。从焦虑不安到拥有安全感，这其实就要求人建立起一套稳定的信念系统。因为人是身处在对世界的探索之中的，所以人的安全感以及稳定的情绪也是在和世界交融过程中形成的。这个可靠的“信念系统”，就成了关键。

06
皮尔士：
确定信念的四个方法

从“怀疑”到“确定信念”是哲学的探索过程，也是思维的目的。思维的探索需要把东西沉淀下来，需要有一套知识系统把所有要探究的问题总结出来。

传统的哲学方式，是以主客二元对立为前提，通过主体对外部世界的认识，总结沉淀出一套知识系统。这套知识系统是对外部世界的一种反映。

但皮尔士认为，知识只不过是“实用的”信念，知识问题是信念系统（符号系统）的问题。人和世界打交道（人对世界的认知、对周遭的判断）形成的各种观念，都要通过相应符号表现出来。思维的目的就在于确定这套信念与符号系统。

比如语言系统。人与人的沟通正是基于“共同的”语言系统，才得以顺利进行。比如你去商店对售货员说：“我要买五个苹果”。售货员听懂了你的话，并给你拿了五个苹果。你确定无误后，付钱给售货员。

这个过程看似正常，但里面却有一套“共同的”符号系统（语言系统）在起作用。当你对服务员说“买五个苹果”时，为什么服务员能准确地明白你的意思，然后拿给你五个苹果？这是因为“苹果”这个概念，是你和售货员都能共同理解的。你和售货员处在同一个语言或者符号系统中，你们有着共同的语言概念体系。我们也只有生活在这么一个确定的概念体系中，才能让沟通顺畅进行。

那么，这个符号系统（信念系统）是通过什么表达的呢？或者说，符号系统（信念系统）是由哪些要素组成的？答案是由一个个概念或者命题组成的。在语言系统中，共同的概念和命题是人与人之间有效沟通的关键。

既然哲学的任务是确定信念，要构建可靠的符号或信念系统，就要去琢磨信念系统的组成要素——概念和命题。

我们在运用各种概念的时候，首先要反思这个概念所表达的意义是否清晰明确。只有先把概念弄清楚了，人与人的交流才有意义。如果概念含糊不清，命题的表达模棱两可，那你如何能和这个世界进行持续、顺畅而有效的沟通呢？

“买五个苹果”，这句话是清晰的表达，意义也是明确的。但如果你不按照这种方式，而是以一种难以理解的方式去跟售货员沟通，售货员自然就不知道你想要什么。这种现象是我们要去杜绝的。要建立一套完善的符号系统，就要先弄清楚我们日常使用的概念或命题是否清晰，思想表达出来的意义能否让别人也清楚明白。只有把这个问题弄清楚后，才能最终确定信念系统。

那么，问题又来了。如何判断一个概念或命题是否清晰明白，表达的意思是否有意义呢？这就涉及皮尔士实用主义的基本准则。

皮尔士原则

关于皮尔士原则，有一段话是这样表述的：考虑一下我们认为我们概念的对象具有一些什么样的效果，这些效果具有一些可以想象的实际意义，这样我们关于这些效果的概念，就是我们关于这个对象的全部概

念。

通俗理解，我们判断一个概念是否具有意义，就是要和这个概念带来的实际效果关联在一起去判断。如果说这个概念能产生对应的实际效果，那么这个概念就是有意义的；如果没有实际的效果，这个概念就是没有意义的。

以“重”的概念为例。物体是重的，如何体现“重”的概念是有意义的呢？就看它是否产生了实际效果。我们手握一支笔，松开手，笔就会落地，因此我们可以说“这支笔是重的”。由此可知，有实际效果，概念就是清楚明白有意义的，反之则没有。

这就是著名的皮尔士原则。

如何确定信念

当我们澄清概念和命题的意义后，就要进入“确定信念”的环节。

第一，固执的方法。非常固执地坚持自己的信念，拒绝别人的意见和建议，拒绝接受新鲜的事物和理论，无论外界怎样变化都要顽固地坚守自己的理论，凭借自己的意志去确定信念。

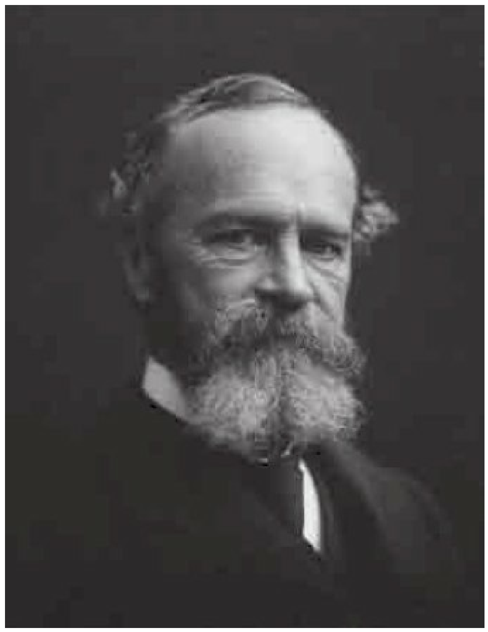
第二，权威的方式。比如通过国家的力量、教会或其他权力和权威机构颁布的原则来确定信念。对这种方法来说，确定信念意味着服从权威，服从国家的管理，服从权威机构的管理。

第三，先验的方法。这种方法是社会中少数人运用到的，比如哲学家按照一种理性原则，通过演绎和推导的方式确定信念。像笛卡尔这样的传统形而上学的哲学家，就比较擅长用这样的方法。

第四，科学的方法。排除任何主观性的偏见、排除盲目的权威崇拜，仅仅从非常客观的外部经验事实出发、从科学的实验和观察出发，描绘客观实在的事物，排除“怀疑”并确定信念。这样的方法有一个好处是不同的人通过这样的方法最终得出的结果是一样的，排除了一些外在因素的影响。

在这四种方法中，皮尔士认为只有“科学的方法”才是确定信念的最好办法。

07
詹姆士：
哲学家的气质和彻底的经验主义



威廉·詹姆士（William　James，1842—1910年）。美国心理学之父，美国本土第一位哲学家和心理学家，也是教育学家、实用主义的倡导者，美国机能主义心理学派创始人之一，亦是美国最早的实验心理学家之一。

詹姆士，是美国著名的心理学家和哲学家。他起初研究心理学，而后走上了哲学研究的道路。“意识流”这个心理学概念，最早就是由詹姆士在构造主义心理学中提出的。

关于詹姆士的实用主义哲学，我们从三个维度介绍：关于哲学本身

的看法、彻底的经验主义的理论以及真理观。

哲学的理论要为人所用

传统哲学是理性主义的哲学思维，目的是探究抽象的、大写的实在，即探究世界的形而上学问题。但在詹姆士看来，哲学更应该探究的是现实生活中人的实践问题，应该把“人的情感、价值、信仰与传统哲学家们所追求的知识、理性和真理结合起来”。这是詹姆士的出发点，也是他对哲学的基本任务的认识。

从这一点看，詹姆士的哲学具有实用主义的特点，他认为哲学的理论要为人所用。

哲学家的气质

在詹姆士看来，哲学家的思想与哲学家的气质息息相关。哲学家的气质不同，其采取的哲学方式也会不同。哲学史上不同流派的争论，其背后正是不同气质的哲学家的争论。

詹姆士将哲学家的气质划分为刚性的气质和柔性的气质。

经验论者具有“刚性的气质”。经验论者提倡尊重经验事实，事实是什么就是什么，如果事实不是这样，就坚决不相信。

唯理论者具有“柔性的气质”。唯理论者虽注重抽象的逻辑、看重永恒的原则，但抽象出来的理念因其存在于人的思维领域而具有可塑性。

在詹姆士看来，这两种气质的哲学模式都不是哲学的最佳思维模

式。能不能有一种哲学刚柔并济，同时拥有这两种气质呢？当然有。这就是詹姆士推崇的实用主义哲学，其特点是既尊重事实经验，又带有理性的气息。

詹姆士说：

> 实用主义能够像理性主义那样保持有宗教性，但同时又能像经验主义那样保持与事实的最丰富的密切关系。[4]

通俗理解，实用主义以“从经验事实出发、注重实效”为特征，虽表达出反对传统形而上学的倾向，但又把对待经验的态度上升到形而上学的高度。从这个层面说，实用主义具有一定的理性色彩。

可以说，詹姆士正是以不同哲学家的气质为切入点，概括出实用主义的特点——刚柔兼备，具有调和性。

彻底的经验主义

从传统经验论来看，经验是指人感知到的具体的感觉经验（比如红色的、圆形的、硬的），这些具体的感觉经验是彼此分离的。传统经验论以静态的方式看待经验，把重点放在对部分、元素和个体层面的关注。只有把各个具体的感觉经验“加”在一起，才能形成一个整体。如此一来，传统经验论就不彻底了。因为把各种感觉经验关联起来，就是主体心理联想的过程，这已经掺杂了理性思维的加工。

詹姆士提出了彻底的经验主义理论。他将事物的整体（既包含事物的各要素特征，也包含各要素之间的关联过程）看作经验本身。比如，

当你感知一个苹果，这个苹果的所有特征要素（红色、圆形、硬）以及各要素之间如何关联在一起的过程就已经蕴含在你的经验里了。这样的理论，彻底排除了传统经验论残留在认识过程中的理性因素——将各个感觉经验关联起来的心理联想。

詹姆士还认为，世界上其实存在一种原始的纯粹经验。它并不是经过人们的反思形成的，而是反思前就已经存在。这个纯粹经验处于流动的自然状态，它是一股生命之流。

彻底的经验主义，是詹姆士打破传统、克服主客二分思维模式的结果。

08
詹姆士：
真理的“有用性”

在詹姆士看来，实用主义首先是一种“不讲原则，只讲效果”的方法；然后是一种真理的发生论[5]。关于真理学说的讨论，也是詹姆士的理论比较特别的地方。

我们首先要明确，讨论真理问题要诉诸观念、命题或信念的真假。因为当你在表达什么为真的时候，其实你是在表达一个命题或观念是否为真的问题。那么，判断一个命题是否为真的标准又是什么呢？

真理符合论

从日常生活出发，我们如何判断“太阳东升西落”这句话为真？很简单，当它与实际情况相符合时，这就是一个真命题。这种判断真理的方式，也是哲学史上的传统方式——真理符合论。

命题符合事实，它就是真的；真理是对实在的临摹；事实是什么样，照着事实原本的模样，将其转化为命题，这个命题自然为真。且一旦实现了这种临摹，此命题就成为一条永恒真理。像“太阳东升西落”，这便是一条亘古不变的永恒真理。

融贯论

第二种真理观，就是融贯论。与第一种符合论（探讨命题与事实是

否相符的问题）不同，融贯论是探讨命题与命题系统是否相符、是否融贯的问题。这有一点儿从纯理论层面讨论的意味。

黑格尔就是融贯论的代表。黑格尔提倡的是一个无所不包的形而上学体系，他将哲学史的问题，乃至世界上的所有问题都归于这个体系之中，这个体系就是一种信念系统或者命题的系统。判断一个命题的真假，只需要看这个命题是否能够与此理论体系相融洽。如果相容，这就是一个真命题，如果不相容，则为假命题。

詹姆士提出了第三种真理观，他不是从命题是否符合事实或体系的角度，而是从实践的角度，即真理的“有用性”的角度，提出了自己的真理观。

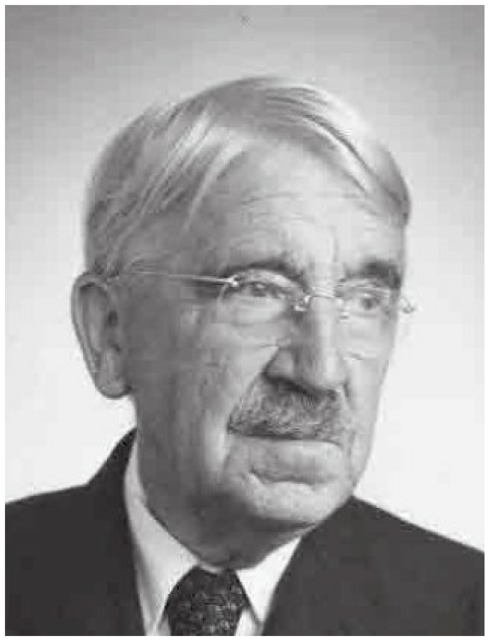
实用主义的真理观

判断一个命题是否是真理的标准，就在于其“有用性”。所谓“有用”，就是看这个命题能否帮助我们更好地解决问题，能否有利于我们更便捷地生活。

比如你在森林中迷了路，眼看天就要黑了，如果你不赶快走出去，就会有生命危险。这时你的眼前突然出现一条小路，路上有牛马的脚印，于是你沿着这条路走下去，最终走出了森林。

在詹姆士看来，“你沿着这条带有脚印的路行走”这个观念就是真理。因为在这种思想的引导下你获救了，这个观念能实实在在帮助你，它对你是“有用的”。如果这条路没有引导你走出森林，而是把你引向了悬崖，那么这个观念就不是真理。

09
杜威：
对传统哲学的改造



约翰·杜威（John Dewey，1859—1952年）。美国哲学家、教育家，实用主义的集大成者。如果说皮尔士创立了实用主义的方法，詹姆士建立了实用主义的真理观，那么，杜威则建造了实用主义的理论大厦。

杜威是实用主义的集大成者，他被誉为“实用主义神圣家族的家长”。美国的哲学家M．怀特曾这样评价杜威：

虽然他在三位实用主义者当中是最年幼的一位，但人们都认为

他是实用主义神圣家族的家长——尽管在逻辑和科学的问题上不像皮尔士那么聪明，也不像詹姆士那么机智和炫赫，他却在很多方面比那两位都显得是一位严厉而有魅力的人物。

可以说，一方面，杜威对实用主义思想做了进一步阐释；另一方面，他又将这种实用精神应用于心理、艺术和教育等更多领域。

相较于皮尔士和詹姆士，杜威对传统哲学的批判更为犀利。

传统哲学：对生活的背离

传统哲学的总目标是试图在变幻莫测的表象世界中寻找不变的终极本质，即“大写的实在”。传统哲学家甚至认为，对终极本质的追求高于一切，探索不变的“一”具有着优越感。传统哲学的探究，其最终目的便是“求真”。人们对传统思维模式习以为常，很少有人会对其加以反思。但杜威的理论正是以对传统哲学的反思而展开的。

杜威综合分析各种学科得出，人类最早的精神活动并非为了“求真”，而是为了“更好地生活”。

人活于世，难免要承受诸多不确定因素（如自然灾害、战乱等）带来的恐惧与不安。随着人类脑力的进化和智力的日益进步，人们开始尝试通过精神层面的探索——宗教活动，如图腾崇拜、祭祀等寻求内心的安宁，只为更好地生活下去。

但这种方式并不具备完全有效性。比如当人遭遇暴雨时，仅靠祈祷神灵就能使雨水停止吗？不能的。于是，人们便在实践层面运用技艺寻求安宁，比如盖个房子遮风挡雨。

比较而言，人们更愿意通过宗教的（精神的）方式寻找寄托、获得安宁。因为实践的方式依赖于技术水平，还会受到外界不可抗因素的干扰。原始社会中人们的技艺能力，并不像我们现代社会这么发达，所以很多实践活动都以失败告终。

通过宗教的形式寻求精神安宁的思维方式，逐渐成为哲学上找寻“万变之为不变”的思维方式。不过，宗教和哲学的表达方式不同。宗教是通过直观、想象和情感的方式进行的，而哲学是通过概念、逻辑和严密的论证方式进行的。

于是，哲学逐渐发展起来。从古希腊到中世纪再到近代，传统哲学家通过概念逻辑，推导构建出一座晦涩艰深的哲学理论大厦，所有的哲学讨论都要在这座理论大厦内进行。

这时我们发现，传统哲学的思维方式问题逐渐显露。

之前说到，人们进行哲学思维（宗教活动的精神探索）的初衷是为了生活本身。人们通过探寻不变的“一”，以摆脱内心的恐惧与不安，从而获得安全感。但随着传统哲学的发展，哲学家把本来作为反省结果的东西（不变的“一”）当作反省的出发点。哲学家的任务便是在一种被构建的体系中，对概念做出反复论证。

如此就会产生一些结果：主客二元对立；精神物质二元对立；“知”和“行”分离；“精神世界”和“实践经验”分离。哲学成了越来越思辨化的纯理论系统，离人们生活本身越来越远。

在杜威看来，这并不是一个好的模式。为避免传统哲学误入迷途，杜威决定对传统哲学进行改造，且以此为己任。

回到生活中去

杜威认为，哲学不应只关注那些认识论层面的技术性问题，不应在哲学家构建的体系中做概念论证，也不应以主客二元对立为前提去思考，更不应将永恒不变的真理当作最终追求的目标。哲学家进行哲学研究，应回到生活中，应加强对人们生活问题的关注。“知”和“行”不能分开。

杜威对哲学的态度，已表露出了实用主义哲学的特点，即强调哲学能给我们的生活带来实际功效的问题。在对传统哲学进行改造的基础上，杜威提出自己的哲学思想。

10
杜威：
经验自然主义与思想探究五步法

在对待“经验”问题上，杜威继承并发展了詹姆士的“彻底的经验主义”，提出“经验自然主义”的理论。[6]

经验：人和环境相互作用的统一体

杜威跳出认识论的模式，从我们日常生活状态来理解经验。他认为，经验既包含“什么”（What）也包含“怎样”（How），既包含结果也包含过程，经验是“人和环境相互作用的统一体”。

杜威在《经验与自然》一书中对“经验”做了一段通俗易懂的描述：

> “经验”是一个詹姆士所谓具有两套意义的字眼。好像它的同类语生活和历史一样，它不仅包括人们做些什么和遭遇些什么，他们追求些什么，爱些什么，相信和坚持些什么，而且也包括人们是怎样活动和怎样受到反响的，他们怎样操作和遭遇，他们怎样渴望和享受，以及他们观看、信仰和想象的方式——简言之，能经验的过程。
>
> ……
>
> “经验”指开垦过的土地，种下的种子，收获的成果以及日夜、春秋、干湿、冷热等等变化，这些为人们所观察、畏惧、渴望

> 的东西；它也指这个种植和收获、工作和欣快、希望、畏惧、计划、求助于魔术或化学、垂头丧气或欢欣鼓舞的人。它之所以是具有“两套意义”的，这是由于它在其基本的统一之中不承认在动作与材料、主观与客观之间有何区别，但认为在一个不可分析的整体中包括着它们两个方面。“事物”和“思想”，正如詹姆士在同一个有关的地方所说的，乃是“单套头”的，它们仅指反省从原始经验中鉴别出来的产物而言。

这段话通俗易懂，用一句话解释就是：经验就是经验到的事物和能够经验的过程，这两个要素共同组成经验。经验不是主观性的东西，而是主体和环境之间进行交互后的结果。

传统经验论仅仅把经验到的事物当作经验，而忽略了经验的过程。但杜威的经验论强调，经验既是结果，也包含达到结果的过程。

可以看出，杜威的经验论体现出对传统主客二元思维模式的超越。他将哲学从对外部世界和主观心灵世界的关注，转换到主客交融、主客一体的立场。

知行合一

杜威强调，经验是主体和环境间相互作用的结果，这种相互作用是在实践、生活的领域发生的。而传统哲学对某种确定性的寻求必然会导致“知”“行”分离。

在杜威看来，“知”“行”分离非但没有让人寻到某种安全感，反而让人错失达到安全感的途径。他认为，认知的问题和实践的问题，这两者

应该是一体的——知行合一，在认识层面寻求某种确定性，是为实践服务的，人们需要在行动中获得安全感。“知”“行”是不能分离的。

那么，如何让“知”“行”实现统一？杜威提出了认知的探究理论来解决知行合一的问题。

思想探究五步法

杜威提出“思想探究五步法”，以阐明认知的过程。

第一步，感觉困难。这一点很好理解，就是感受到了生活中遇到的困难、挫折等。比如一个肥胖症患者，当他感知到肥胖已经影响到健康问题，这就是他遇到的困难。

第二步，确定困难所在及其指定。这位肥胖症患者的肥胖问题出在哪儿？是生活作息不规律、暴饮暴食、不爱运动，还是因为遗传？这就是他要提出的问题所在。

第三步，对不同解决办法的设想。针对第二步提出的各种问题，都有哪些解决办法？针对暴饮暴食，有什么解决方案；针对不爱运动，又有什么解决方案……这些都需要一一罗列下来。

第四步，运用推理对设想的意义所做的发挥。用演绎的方法，把刚刚各种设想方案的效果揭示出来。比如多运动，会有哪些可能的效果；克制饮食，会有哪些可能的效果。

第五步，进一步观察和试验，引导到肯定或否定，即得出可信和不可信的结论。意思就是，他罗列出各种减肥办法，并通过实践的观察、证实哪种方法是正确的，哪种办法是不可靠的。

杜威认为，人的各种思想观念和理论，最终都以指导人类的行动为目的。因此可以说，“知”是“行”的一种工具。

11
杜威：
真理是行动的指南

在真理问题上，杜威提出“工具主义的真理观”。在他看来，思想和理论是人的行为工具，其是否具有真理性，在于它们能否指引人们获得成功。

从我们日常经验来说，“工具”就是能帮助我们达到某种预期效果的东西。比如人吃饭要用的筷子和勺子就是工具，锄草用的镰刀也是工具。但原始社会并没有这些工具，这些工具是人们根据对工具的预设效果设计出来的。

在思想和行动层面也是同理。人们最初有没有独立的观念和思想？没有的。思想和观念是人基于达到某种预期目的而进行的假设，也是人为了达到某种实践效果的工具。因此，思想和观念都具有工具性。拿盖房子来说，人们先有了遮风挡雨的需求（即预期的目的和效果），接下来为满足这种需求着手行动。于是就产生了盖房子的各种理论，随后建筑理论成为指导人们实践的工具。

在真理性问题上，杜威大体在继承詹姆士的理论（判断一个理论是否具有真理性的标准在于它的“有用性”）的基础上，提出了工具主义的真理观：观念是指导行为的工具，观念的真理性在于其是否能指导人的实践，并获得实效。用一句话概括：真理是行动的指南。人们摸索出一套建筑学原理，如果这套建筑学原理能帮助人们盖出坚固的房子，那么这个理论就具有真理性。

需要指出的是，杜威的真理观并非探讨“真理是什么”的问题，而是探讨概念和思想具有的性质问题。当一个观念能够有效指导实践时，此观念便具有“真理性”。

小结：功利主义与实用主义

功利主义

关于功利主义，我们可注意两点：

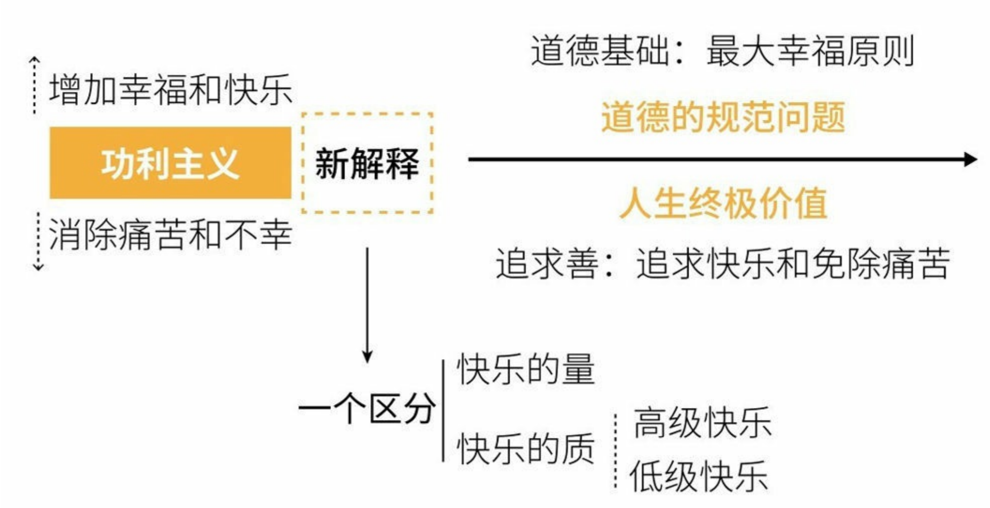
第一，功利主义中的“功利”应该当作“功效”去理解，而不是我们日常语言中带有感情色彩的“功利”。

第二，功利主义是一套道德标准，以“获得最大功效”为准绳判断人们该采取怎样的行为。那些能带来最大幸福和快乐的行为，就是可取的；那些带来痛苦的行为，就是不可取的。

边沁和密尔都是在此基础上，提出了自己的功利主义观点。



边沁的功利主义



密尔的功利主义

通过以上脉络图，我们可从三个层面对边沁和密尔的理论进行比较。

第一，从功利主义的定义层面，在边沁看来，人遵守“苦乐原则”——追寻快乐和避免痛苦。于是，在道德实践领域，就有了功利主义。凡是能够带来快乐和幸福的行为，我们就要提倡，而带来痛苦的行为，我们就要避免。紧接着，边沁提出了功利主义的核心原则——最大幸福原则。

密尔大体上继承了边沁的思想，并对功利主义定义做了全新的阐释。他将“最大幸福原则”看作道德的基础，正确的行为带来幸福的提升，错误的行为带来幸福的降低。在对人生的意义问题上，密尔认为人生唯一的终极价值就是追求“善”。

第二，从快乐的量和质的层面，边沁提出，人们可以通过“苦乐计算法”（精确计算行为的幸福数值），选择能带来最大幸福和最大利益的行为。这个方法注重的是快乐的“量”。

密尔对此进行了修正。他认为，快乐不仅有“量”的差别，也有“质”的差别。密尔将快乐的层次划分为低级的快乐和高级的快乐。他倾向于追求更高级的快乐。他的方法更加注重的是快乐的“质”。

第三，从功利主义的约束机制层面，边沁主张通过立法和法律的方式——一种外在的奖惩机制对大众予以约束，从而达到最大幸福的效果。

而密尔呢，他也强调外在的强制约束力，但他更加注重通过内在的强制力——良心，即通过每个人自身的内疚感来约束自己的行为，从而达到社会的最大幸福效果。



	边沁	密尔
基本定义	提出了功利主义的基本内涵	对功利主义做了进一步阐释
快乐的属性	重视快乐的量	更重视快乐的质
约束机制	外在的机制——立法	更注重内在的强制力——良心

边沁与密尔的比较

实用主义

实用主义是19世纪末在美国流行的一个哲学流派。我们主要讲解了三位代表人物：皮尔士、詹姆士和杜威。

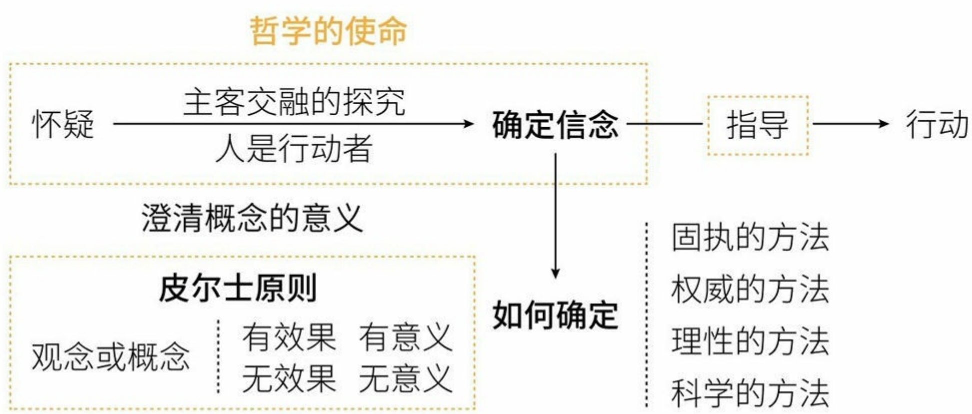
皮尔士 创立者	詹姆士 发展者	杜威 集大成者
哲学的使命是确定信念	两种气质的哲学	对传统哲学的改造
确定信念的四个方法	彻底的经验主义	经验的自然主义
皮尔士原则与意义理论	有用的真理观	工具主义真理观

皮尔士、詹姆士和杜威的比较

皮尔士是实用主义的先驱。詹姆士对“皮尔士原则”进行了阐释，使实用主义成为一股哲学思潮。杜威则进一步发展了实用主义，使之到达顶峰。

这三位哲学家的理论共同点在于强调哲学应该立足于经验和现实的生活，都认为认识的任务是为行动提供信念，都是以反传统形而上学的主客二分模式为前提进行哲学思考。

在对待哲学的态度问题上，皮尔士认为哲学的任务就是“确定信念”，通过思考、“触摸”的方式探究世界，从而更好地与世界打交道。



皮尔士的实用主义

在“确定信念”之前，先对信念的组成要素——概念或命题的意义进

行澄清。如何澄清？通过皮尔士原则，判断概念和命题之间能否产生实际效果。如果能产生实际效果，这个概念就是有意义的，反之则没有意义。此后便进入“确定信念”的环节。皮尔士提出了四种方法来“确定信念”，他认为“科学的方法”最可取。

詹姆士对传统哲学家进行了气质划分，即刚性的气质和柔性的气质。但他对这两种气质均不满意，他更推崇带有刚柔并济气质的哲学思想。

在对待“经验”问题上，詹姆士提出“彻底的经验主义”，将事物各要素及各要素之间的关联看作经验本身。与此同时，詹姆士提出了一个反思前的纯粹经验概念。

詹姆士的真理观不同于传统的符合论和融贯论真理观，他将“有用性”作为判断一个命题是否为真理的标准。



詹姆士的实用主义



杜威的实用主义

杜威的理论，可以从三个维度来理解。

第一，他对哲学的态度，不同于皮尔士和詹姆士。杜威以追溯传统哲学何以发生的角度切入，对传统哲学进行了批判："知"和"行"的分离，导致哲学越来越远离生活。杜威认为这不是哲学应该有的方式，哲学应该回归生活，帮助人们摆脱因世界和周遭环境产生的恐惧之感，找到内心的安宁。

第二，杜威提出"经验自然主义"。经验意味着人和环境相互作用的统一体，经验包含已经经验到的事情和能够经验的过程。正是通过这种交互，主体和周遭环境才能和谐统一，人才能更好地安身立命。

主体和环境之间该如何更好地交互呢？要知行合一。于是，杜威提出"思想探究五步法"以解决此问题。在这个模式中，杜威把人的各种观念和思想作为一种人和世界打交道的工具，因此杜威提出了"工具主义"的真理观。

第三，杜威的真理观与詹姆士的相同之处在于，以理论能否更好地

指导人的行为作为判断真理性的标准；不同点在于杜威提出了“工具性”的概念，为“观念”和“思想”赋予工具色彩。

---

[1] 实用主义和功利主义之间并没有明显的逻辑上的关联，因本书的内容编排设置，所以将两者放在同一篇章中。

[2] ［英］密尔．功用主义[M]．徐大建，译．上海：上海人民出版社，2008:9.

[3] ［英］密尔．功用主义[M]．唐钺，译．北京：商务印书馆，1962:11.

[4] ［美］詹姆士．实用主义[M]．李步楼，译．北京：商务印书馆，2012:21.

[5] 詹姆士将“真理是什么以及真理如何发生”的问题当作讨论的话题。

[6] 传统经验论中的经验是指人的感官接收到的关于对象的各种感觉。各种感觉和要素之间是独立的，各要素之间的关系联结掺杂了理性色彩。詹姆士站在认识论的角度提出彻底的经验论，即经验既包括各种感觉要素，也包括感觉要素之间的关系。

第三篇章
分析的时代

从19世纪末到20世纪，西方哲学进入全新的发展阶段。传统哲学面临危机，非理性主义、分析哲学等新的哲学思潮纷纷涌现。

从总体风格来讲，现代西方哲学分为两大流派：欧洲大陆哲学和英美分析哲学。欧洲大陆哲学，如非理性主义和存在主义等更侧重对人的思考，探讨人的欲望、意志和存在等问题，因而欧洲大陆哲学更贴近人们的日常生活。而英美分析哲学，则离人们的生活比较远，稍显枯燥。英美分析哲学特别注重逻辑分析，即通过对语言形式的逻辑分析，做出对哲学的新诠释，找到关于世界的答案。

这时，大家可能会问：英美分析哲学侧重逻辑分析，其诞生也是以现代数理逻辑的发展为基础，那是不是意味着我们不具备逻辑学素养就无法理解分析哲学呢？确切地说，具备一定的逻辑学素养有助于更好地理解分析哲学，但这并不意味着“必须”。因为分析哲学是通过对语言的分析来澄清概念，然后解决哲学问题。“逻辑分析”仅仅是手段，而非目的，对哲学问题的全新思考才是目的。

本篇章我们将从“是什么”和“怎样分析”两大维度对分析哲学进行阐述。

是什么：从哲学的危机、语言的转向和分析哲学的大致发展阶段进行介绍。从整体上把握分析哲学——为什么会出现分析哲学、分析哲学在分析什么、分析哲学的总体特点等。

怎样分析：结合具体的哲学家，如弗雷格、罗素、维特根斯坦等人的思想进行阐释，搞清楚哲学家对语言进行逻辑分析的具体方法。其中，维特根斯坦的理论是本章重点。

本篇章概览

哲学家

弗雷格丨罗素丨维特根斯坦

本篇章流派

分析哲学

本篇章话题

- ⊙ 分析哲学的概况
- ⊙ 罗素悖论
- ⊙ 当今的法国国王是秃子
- ⊙ 语言-游戏
- ⊙ 语言的转向
- ⊙ 金山不存在
- ⊙ 语言是关于世界的图式
- ⊙ 神秘的不可说之物

01

什么是分析哲学

分析哲学兴起于20世纪初的英国，是20世纪西方哲学思潮之一。因其长期在英语国家的哲学界占据主导地位，所以也被称为“英美分析哲学”。

什么是分析哲学？要搞清楚这个问题，就要理解“分析”的含义。

分析的方法

根据我们的常识理解，“分析”是把复杂的大问题掰开揉碎，拆解成一个个更简单、更小的问题，并找出这些简单问题之间隐藏的逻辑关系。最后通过对逻辑关系的梳理，解决问题。

比如，你的朋友最近心情特别不好，我们不妨按照这种方式帮他将“心情特别不好”这个大问题拆解成一个个小问题。比如导致他心情不好的原因有哪些，是工作、学习，还是恋爱问题？如果是工作原因，是因为工作业绩不达标，还是因为同事关系不好引起的；如果是学习问题，是因为学习方法不对，还是因为对学科内容没兴趣导致的；如果是恋爱问题，是因为双方性格不合，还是父母原因导致的……当我们把一个大问题拆解成多个小问题，并找到隐藏其中的内在逻辑关系时，也就找到最后的原因了。

这个过程就运用了分析的方法：把一个大问题拆解为构成它的终极逻辑的各个要素，最终找到问题的关键所在。

这是我们从常识层面理解的“分析”的方法和内涵。“分析哲学”其实也是同样的路数。

分析的内容

分析哲学分析的对象是语言。但语言也是可以进行多方面解读的，分析哲学要分析的语言是指什么呢？

通俗理解，语言可分为语言的内容和语言的形式。语言的内容就是语言要表达思想的具体内涵，而语言的形式指的是语言的逻辑结构和句法句式，即语言的逻辑表达问题。

分析哲学分析的不是语言的内容，而是语言的形式，即逻辑表达的问题——复合命题与简单命题、简单命题与单个字词的关系等。

为什么说这样的分析方法分析的是语言的逻辑表达？因为字词组成命题，简单命题组成复合命题。而这其中是不是蕴含某种逻辑关系呢？为什么几个词放在一起就可以组成一句话，而且可以清晰地表达思想；为什么这几句话放在一起就可以组成一段话，而且这段话也能被人理解？这其中的一个核心要素就是逻辑。因为有了逻辑，字组成词、词组成句子、句子组成段落时，才能表达出清楚明白的思想。

所以，分析哲学的总任务是去分析语言的逻辑问题，即语言的表达问题。

未明确的定义

在哲学史上，哲学家对“分析哲学”并没有给出一个十分清楚的定

义，也没有得出“分析哲学是一种……的哲学”的结论。

原因是，虽然分析哲学家都是以对语言进行逻辑分析为主要任务，但各个分支流派和哲学家对语言和逻辑的理解是不同的。分析哲学家彼此之间只是具有一些相似的地方，但又彼此独立。他们就像身处一个大家族，每个家族成员都保持自己的独立个性，所以我们很难对分析哲学做一个确切的定义。只能通过对“分析”和“分析对象”的理解得出一个粗略的概念，那就是分析哲学是哲学家运用分析的方法，对语言的表达逻辑进行分析的哲学流派。

02
一场哲学的危机

可能有人会问，为什么分析哲学的研究对象是语言而不是其他？这就涉及哲学史上的一次转向——“语言的转向”。发生这次转向的理论背景是20世纪哲学界面临的一场危机。

哲学的危机

按照康德的说法，传统哲学有三大主题——物质、上帝和灵魂。

在古希腊哲学阶段，哲学家探讨“世界本原”，试图解释自然物质世界的本质是什么。

到了中世纪基督教哲学阶段，“上帝”成为讨论的主题。基督教的宗教思想统治了西方思想界，哲学自然也要为基督教辩护，比如对“上帝存在”问题的各种证明。

近代理性主义时期，哲学发生了认识论的转向，哲学家开始关注人如何认识世界、怎样获得确定性的知识等问题。认识的过程是发生在人的心灵和精神世界中的，哲学的任务是探寻精神领域中的认识机制。经验论、唯理论探讨“人的思想世界如何与客观世界相符合”的问题。

物质、上帝和灵魂是传统哲学讨论的三大主题。哲学之所以能够发展下去，是因为还有可讨论的对象。但到了19—20世纪时，哲学讨论的话题和对象受到了挑战和威胁，从而发生了一场哲学的危机。

哲学危机发生的原因

外因方面

自19世纪以来，自然科学飞速发展。科学的任务是探究物质世界的本来面目，科学家会告诉你“世界是什么”。于是，传统哲学中讨论自然和物质的领域成为多余。

而且，自启蒙运动以来，人们逐渐摆脱专制统治和教会的压迫，从旧有观念中解放出来。后果便是“上帝”不再是哲学领域中最主要的讨论对象了。

在“精神”和“灵魂”层面，威廉·冯特在20世纪初开创了实验心理学，研究人的精神现象（诸如人的心灵和意识等）。这原本是传统哲学要去探讨的话题，此时却被心理学侵入。更可怕的是，心理主义的首要目标就是指向数学和逻辑领域。我们知道，逻辑领域其实是独立于感觉经验抽象出来的纯思维领域。但此时心理主义要来挑战这个领域，他们认为逻辑形式只不过是个人心理的过程而已，是因人的心理联想才产生的结果，不存在独立于感觉经验的纯思想的领域。

于是，哲学面临失去“精神”和“灵魂”这一最后研究对象的危机。

以上是外在的因素。总结来看，自然科学的发展、思想启蒙运动的开展以及实验心理学的创立，对传统哲学的研究对象（上帝、物质和灵魂）产生了冲击。

内因方面

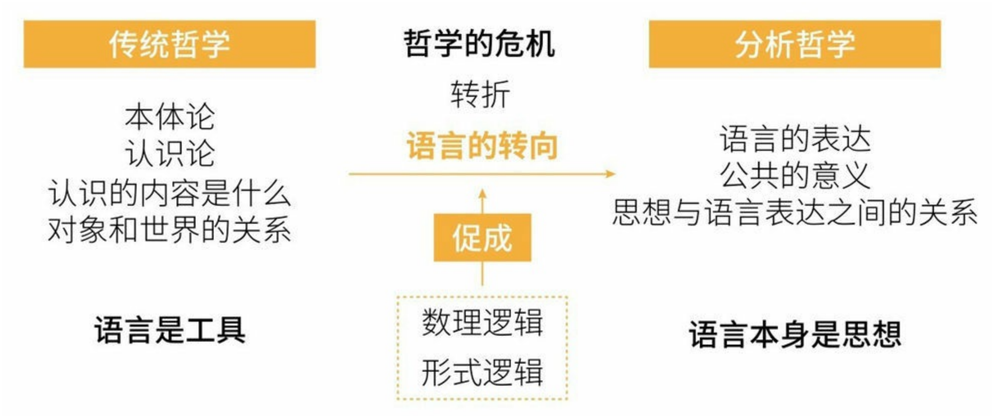
传统哲学自身的研究方式和叙事方式，也开始遭受普遍质疑。从古

希腊到黑格尔的传统哲学，其研究方式正是基于一个总体的预设——万事万物背后总有一个本质规定，进而对其进行哲学探究。无论用什么样的方法，目的只有一个——探究现象背后的本质。但自黑格尔之后，涌现出的各种流派对传统哲学的研究方式提出质疑：为什么要基于“探究现象背后的本质”的前提去讨论问题呢？因此，哲学自身也孕育着一场革命。

内外因素交织在一起，使哲学失去了研究的对象，甚至研究的方式也受到质疑，看样子西方哲学就快自行消亡了。西方哲学家们当然不愿看到这样的结果，他们要找到哲学研究的新对象，以此来挽救这场危机。

那么，新的研究对象是什么？哲学家们把目标瞄准了语言。语言是一个新的领域。传统哲学仅仅把语言当作表达思想的工具，却不曾专门讨论过语言的问题。此时就发生了哲学史上的“语言的转向”，西方哲学也因此得以继续向前发展。

03
一次重大的转向：语言的转向



语言的转向

为什么哲学转向的是语言，而不是其他对象？

要搞清楚这个问题，我们就要思考这样一个问题：哲学到底是研究什么的学科？

哲学研究什么：思想

从古代哲学对本体论的探讨，中世纪基督教哲学对信仰的辩护，到近代认识论的探索，再到现代哲学对人的问题的探索，哲学都是在人的思想层面展开的研究。

西方古代哲学研究“世界的本原”问题，得出的结论都是以思想的形式呈现出来的，“世界的本原是水、火、土、气”的理论就是思想。基督教哲学也是在思想层面展开的探讨，比如“如何为基督教神学辩护”，辩

护和论证的过程就是思维过程的体现。认识论——人如何认识世界、如何获得确定性的知识——这也是在思想层面展开的对人的认识模式的探寻。到了现代哲学阶段，哲学家开始对人的问题（人的欲望、人的本能、存在的意义等）进行探讨，这些理论都要归于思想层面。

所以，哲学最终研究的问题是思想。

思想如何显现

思想是个体意识层面的内容，你有你的思想，我有我的思想，但如何使每个人的思想得以显现，如何让不同的人进行思想的沟通呢？答案是通过语言。思想的交流促成思想的发展，思想的发展意味着什么？意味着形成一部哲学史。

除了语言，还有别的方式能够精准表达思想吗？没有了。

关注语言的表达

语言可以划分为语言的内容和语言的形式（逻辑表达）两个方面。传统哲学家把语言当作思想表达的工具，他们关心语言的内容而不太关注语言的表达和逻辑结构。而分析哲学家不同，他们更加关注语言的表达，即语言的逻辑形式。

我们这里不妨来说一说其中的原因。回到我们刚刚说的思想交流层面的问题，人与人进行思想交流，都希望达到一种有意义的结果，就是互相能够精准理解彼此。那么，如何使得我表达出来的东西，你能精准理解，你表达的，我也能精准理解？这就涉及语言的表达方式了。只有找到一个共同的、公共的、大家都能理解的表达方式，大家才能做到彼

此理解。

再进一步分析，语言的表达方式归根结底是语言的形式和逻辑问题。只有逻辑清晰，语言才能表达得清晰明白，大家才能够听懂。比如大家或许都有过这样的经历：有两个人给你阐述同一件事情，一个人的逻辑思维混乱，语言表达不清晰，你自然就听不明白；而另一个人逻辑清晰，表达顺畅，你一下子就听明白了。

为什么会出现这样两种完全不同的状况呢？因为语言表达方式问题的核心正是语言的逻辑问题。不同的表达方式应遵循不同的逻辑形式。

于是，摆在分析哲学家面前的任务，就是探索出一种共通的语言逻辑形式。这如同一个公共系统，使每一个沟通者在同一系统中，按照同一种模式讨论问题和表达思想。如此一来，彼此就能清晰理解对方的思想了。

此时的现代数理逻辑的发展给了分析哲学家一些启发：是不是可以将数理逻辑的方法运用于语言的分析层面，以找到语言中内在的、通用的逻辑形式？

于是，哲学史上的“语言的转向”——哲学研究对象转向语言的逻辑形式——慢慢展开。

语言就是思想

你可能会有这样的疑惑：对语言的逻辑分析是对语言的形式层面而非思想本身的研究。可之前强调哲学研究的是思想本身，如此说来，对语言的逻辑分析还是哲学探究吗？

可以说，你会产生这样的疑惑，说明你还持有传统哲学的观点，即把语言当作工具。分析哲学家认为，对语言的逻辑分析，就是研究思想本身。

语言不是在表达思想，语言本身就是思想。语言的表达，其实就是构建思想，不同的构建方式显现出来的思想也会不同。因而，分析哲学的任务就是对语言的意义进行澄清，使表达更加清晰明白。

04
弗雷格：分析哲学之父

人工语言学派和日常语言学派

分析哲学分为早期的“人工语言学派”（本书主要介绍哲学家弗雷格、罗素和维特根斯坦的前期思想）以及后期的“日常语言学派”（这个阶段主要介绍哲学家维特根斯坦的后期思想）。

我们这里不妨先来说一说“人工语言”和“日常语言”的区别。

通俗理解，日常语言就是我们日常生活中实际运用的语言。人工语言就是人工发明创造的一套符号语言。

既然已经有了日常语言，为什么还要另外开创一套人工的符号语言呢？因为在人工语言学派看来，日常语言太模糊了，很多概念含混不清。比如一句话的语法结构成立，但其背后的逻辑结构不成立，如此会导致诸多无意义的问题。于是，人工语言学派就发明一套既精确、严密又通用的人工语言。

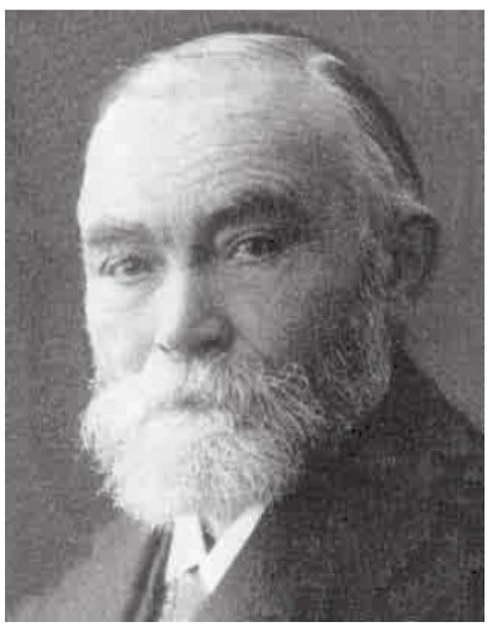
人工语言学派倡导的是：对语言进行逻辑分析，分析词和词之间的关系以及词和句子的关系问题，用精确严密的逻辑语言解决日常语言出现的混乱等问题。弗雷格、罗素和维特根斯坦的前期思想都是这样的路数。

但日常语言学派持有不同意见，他们认为逻辑分析无法解决问题。

语言出现的问题不在于日常语言本身的逻辑性，而在于人们对日常语言的使用，即在语言的应用层面——如何使用语言会产生不同的结果。要解决语言问题，就要对语言的用法进行分析。因此，日常语言学派更加注重对语言在实际语境中的应用分析，而不太注重对其逻辑层面的分析。维特根斯坦后期的“语言游戏说”正是针对语言的用法层面而提出的理论。

弗雷格：反心理主义

弗雷格的研究领域是数学，他是一位数学家和逻辑学家，开创了现代数理逻辑。但他对哲学非常有兴趣，因此他把现代逻辑的方法运用到语言的分析层面，从而为后续分析哲学的发展奠定了基础。可以说，弗雷格是分析哲学的先驱，也是分析哲学之父。



弗里德里希·路德维希·戈特洛布·弗雷格（Friedrich Ludwig Gottlob Frege，1848—1925年）。德国数学家、逻辑学家

和哲学家。

作为数学家的弗雷格，他的研究初衷是为数学寻找严密的逻辑基础，探寻“是什么推出了数学”的问题。

比如，“1+1=2”是一个再正常不过的数学问题，那么是基于什么使得“1+1=2”就一定成立？

我们用常识理解，“1+1”等于“2”，这是一个客观事实。因为有一个纯粹客观的逻辑在那里，“1+1=2”不会随着你的主观心理变化而改变，它具有客观性。这种客观性正是逻辑必然性的体现。

在当时的背景下，心理主义发展起来，逻辑研究受到了心理学的严重质疑。心理主义的对象就是指向数学和逻辑领域，把数学和逻辑的问题看作一个心理的过程。按理说，数学的逻辑性本应该是客观的。但现在数学的基础是建立于主观的心理主义的层面。“1+1之所以等于2”是心理作用或思维过程的结果。“1”和“1”前后相加，在人们的心里形成一种主观印象——哦！这是“2”的概念。于是就得出——“1+1=2”的过程是人的思维的过程——这样的结论。正是人们有了这样的思维，才会得出这样的结果。

这时，弗雷格就站出来说话了，怎么能把数学的基础归为心理主义呢？数学问题应该是最为客观和精确的，不能掺杂任何主观心理因素。数学的基础应该是建立在具有客观严密性的逻辑学上的，而不是心理主义。

于是，弗雷格为了实现从逻辑上推导出数学问题的目标，他首先从

根源上采取一种态度，即反心理主义。在《算术基础》这本书的序言中，弗雷格提出了反心理主义的主张，这也是他提出的研究哲学的第一条原则："要把心理学的东西和逻辑的东西，主观的东西和客观的明确区别开来"。

"心理学的东西"是什么？心理学要研究的是思维过程和心理过程，这多少都有主观因素掺杂其中。比如，整个近代哲学研究的认识论问题，走的就是心理主义路线。探究"如何认识世界，如何得到世界确定性的知识问题"，其实质就是探究思维的过程或心理的过程，以此找到认识的模式。而不同人的思维过程不一样，对这个世界的认知模式也就不同，因而对思维过程的研究，多少都带有主观色彩。

但"逻辑的东西"就不同了。逻辑学不是研究思维的过程，而是研究推理的结构、概念之间的关系问题以及判断的真假可能性的问题。因此，逻辑学研究的领域，是不带有人的经验色彩、不依赖于主观思维过程的客观的领域。

分析哲学正是要去分析语言中公共的、客观的逻辑形式问题。于是在进行哲学研究之前，首先要把主观的东西和客观的东西区分开来，不能将其混淆。这是弗雷格的一个态度，并以此为研究前提。这个前提，也是弗雷格进行哲学研究的第一条原则。

也就是说，以此为出发点才可以开始探寻语言的逻辑形式，以此为基础才能对语言进行分析。

05
弗雷格：含义与指称（上）

在语言的逻辑分析层面，弗雷格提出了“含义与指称”的理论。还有一种说法叫“意义与意谓”。1892年，弗雷格发表了《论意义与意谓》一文，对语言的意义和意谓进行区分，从而开创了分析哲学对意义理论的探讨之路。

下面我们将从词（名称）和句子两个维度对“含义与指称”进行介绍。

词的指称与含义

弗雷格关心的词只是一个名称。关于词（名称）的指称，是指与其对应的实实在在的对象，即客体。比如说“红绿灯”，它的指称就是现实中具体的红绿灯。

为什么当我说“红绿灯”时你能准确理解我说的意思？为什么你可以通过我嘴里说出的一个符号，来理解这个符号所指向的实实在在的对象呢？在符号或名称与真正的对象之外，还有第三种因素作为中介，将符号和对象打通。这就是名称的意义或含义。

含义的领域是一个公共的领域，我们通过这个共通的、共享的领域，自然就能相互理解。当我说“红绿灯”时，其实要表达的是“红绿灯”这个词的含义，你之所以能理解我的意思，是因为你也能理解它的含义、理解这个实物对象。

“0”与“-1”

对“0”这个概念，我们应该都能理解。什么是“0”呢？有没有一个叫作“0”的对象呢？没有的。但你能不能理解“0”的意义？可以的。这是因为“0”这个概念背后有一个关于“0”的含义。我们每个人对“含义”的领域都能理解，且这个含义的空间是共通的。当你说出“0”这个概念时，其实是向我表达了“0”的含义。

再说“-1”这个概念。世界上有没有一个对象是“-1”呢？没有，但是我们大家都能理解“-1”。这说明“-1”的背后是有含义的，正是因为我们对“-1”背后的共通的含义能理解，所以当你提到“-1”时，我就能理解你说的是什么意思。

通过以上举例是想说明，语言中名称的“含义”和名称的“指称”的区别。我们往往会把含义和指称混在一起，以为名称的含义就是名称所指的对象，但弗雷格通过分析，明确地把名称的含义和它所指的对象区别开了。

用望远镜观看月球

通过弗雷格的一个比喻，我们可更加形象地理解名称的“含义与指称”。首先把“用望远镜观看月球”的过程拆解一下，分为三部分：

（1）月球本身——遥远的月球；

（2）呈现在望眼镜凹凸镜片上的月球的影像；

（3）在我们眼睛的视网膜上呈现的月球的影像，即我们内心中形

成的月球影像。

我们分析一下：在中间环节中，凹凸镜上的月球影像很重要，它是作为观察对象的月球和我们眼睛之间共享的一个公共领域，正是通过凹凸镜上的客观影像，我们才能够清晰看到月球的样子。我们视网膜上的影像，正是对这个客观的镜片影像的直观呈现。同时，呈现在视网膜上的影像又是主观的，因为每个人眼睛的生理构造都有细微的差异，不同的人可能会得到不一样的图像。

我们将这个原理应用于语言的分析：月亮本身就是名称的“指称”，而望远镜镜片上的影像是名称的“含义”。含义的领域是一个客观的、可共享的领域。我们对对象的把握，要通过中间共享的“含义”领域来完成。

这就是弗雷格对词（名称）的“指称”与“含义”所做的区分。

简单来说，一个词（名称）的“指称”就是指实实在在的对象。而“含义”则是对象所代表的意义，这是一个客观的、公共的、可以被所有人共享的，因而也可以被所有人理解的领域。

“晨星是暮星”和“晨星是晨星”

我们来看两个命题：“a=a”和“a=b”。

传统哲学认为，因为“a=b”是一个综合命题，“a=a”是一个分析命题，所以“a=b”命题比“a=a”命题能够提供更多的知识。

但弗雷格是从含义与指称的角度，对“a=b要比a=a提供了更多的知识”进行解释。比如，“晨星”和“暮星”都指同一个星体，但为什么“晨星

是暮星”要比“晨星是晨星”能够提供更多的知识呢？因为“晨星”和“暮星”这两个名称有着不同的含义和意义。

专名

在弗雷格看来，由一个或几个符号构成的名称就是“专名”。专名可分为两类：一是如“苏格拉底”或者“北京”这样的单个对象的普通专名；二是如“那个戴帽子的男人”或者“中国的首都”这样的限定摹状词。这两类词都可充当句子的逻辑主语，也都有含义与指称的区别。

06
弗雷格：含义与指称（下）

弗雷格将对“含义与指称”的区分也应用到了语句的层面。

句子的含义与指称

句子的含义就是语句传递出来的思想，即思维的客观内容。它既不是思维的主观活动，也不是我们内心世界的表象，而是所有人都能理解的客观部分。这一点很好理解。

句子的指称是句子的真值。句子的真值只有两个值：真和假。弗雷格说：“一个真正的思想要么是真的，要么是假的”。

一切为真的命题，都有一个相同的指称，那就是“真”；一切假命题的指称就是“假”。“真”和“假”的概念，大家用常识也能理解，就是说句子的对错问题。

在弗雷格看来，一个句子，在有含义的基础上，才能有指称，才能谈得上真假。也就是说，要判断一个命题是真是假，首先要建立在句子本身有意义的基础上。

但是不是所有有含义的句子就一定有指称、一定有真假？不一定的。比如诗歌，就是有含义、无指称（真假值）的句子。“床前明月光，疑是地上霜”这句诗有含义，它表达出了诗人的情感，传递出某种意境，但你不能判断其真假。“真假”是逻辑的维度，诗歌本身是很难讲

逻辑的。

还有很多例子，比如文学作品和神话作品中的语句也是如此。“孙悟空三打白骨精”就是一个有含义却没有指称的句子。因为孙悟空和白骨精都是虚构的人物，现实中没有这个对象，这句话是文学作品中虚构出来的事件，但人们还是能理解它的。因此，这句话有含义却没有指称。

对分析哲学的影响

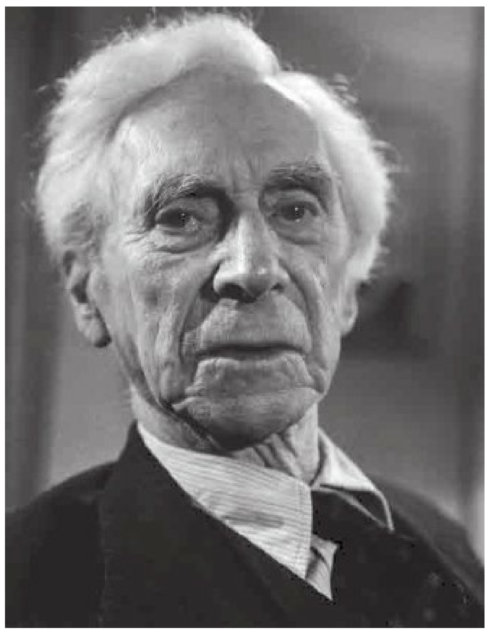
弗雷格的初衷是为数学寻找严密的逻辑基础，但这个研究过程却为分析哲学开辟了一条道路——把数理逻辑的方法引入语言的逻辑分析层面。他对语言的“含义与指称”所做的区分，使“语言的意义问题”逐渐被单独“拎出”，并作为后续的分析哲学家探讨的主题之一。

分析哲学的目标就是分析语言的逻辑形式，找到语言逻辑中公共的东西。那么，如何找到这个公共的东西呢？答案是通过对语言的意义问题的探讨。因为语言的含义（意义）是一个被大家理解的、共享的领域，因而对这个问题进行澄清，就能找到语言中公共的逻辑形式。于是，后续的分析哲学家开始讨论语言的意义问题，即意义何以可能的问题。

可以说，弗雷格的工作是具有开创性意义的。

07
罗素：
生命中的三种激情

罗素是西方哲学史上一位非常重要的人物，相信很多人都读过罗素的《西方哲学史》。但实际上，罗素在分析哲学领域也有着很大的贡献。



伯特兰·阿瑟·威廉·罗素（Bertrand Arthur William Russell，1872—1970年）。英国哲学家、数学家、逻辑学家、历史学家、文学家，分析哲学的主要创始人，世界和平运动的倡导者和组织者。

罗素，活到了98岁，结过四次婚，两次入狱；20世纪初，他提出了

震惊数学界的“罗素悖论”；而后，他又从哲学角度阐释了逻辑原子主义，提出最为著名的“摹状词理论”。1950年，罗素获得诺贝尔文学奖，以表彰他为“人道主义理想和思想自由”而创作的文学作品；罗素还是捍卫世界和平的坚强战士。

罗素是一位极具个性的哲学家，他的思想丰富而多变。除了哲学著作外，他还写了很多像《幸福之路》这样的人生哲理散文和随笔。

罗素的一生，有三种激情一直驱使着他：对知识的不可遏制的探寻；对人类苦难不可遏制的同情；对爱情不可遏制的追求。

对知识的不可遏制的探寻

1872年，罗素出生在英国的一个贵族家庭，父母早亡，罗素由祖母抚养长大。罗素的祖父曾任英国首相，祖母对罗素的管教非常严厉，所以童年时的罗素很孤独，并不快乐。他经常一个人在花园里静静地思考。家中的藏书开启了罗素认识世界的大门，他长期沉浸在书籍的海洋中，享受着知识带来的无限乐趣。可以说，这样的成长环境奠定了罗素为追求知识而不懈努力的人生方向。

1890年，罗素考入了剑桥大学三一学院学习数学。但他渐渐地发现自己对哲学越来越感兴趣，他起先接受了新黑格尔主义的唯心主义思想，后来在摩尔的影响下，他放弃了唯心主义，转而研究现实主义。

罗素在哲学上的贡献，是将数理逻辑的研究方法运用于哲学研究，尤其是对语言的研究。他和老师怀特海合著的《数学原理》便是这方面理论的经典之作。正因此，罗素也成为分析哲学非常重要的开创者之一。

1920年到1921年，罗素来中国访问，在北京讲学一年。期间，罗素生了一场大病，差点客死他乡。那个年代的国人对罗素的思想还是比较熟悉的，而罗素对中国也怀有很深的感情。他后来回到欧洲，写了《中国问题》这本书，孙中山也因此称罗素为“唯一真正理解中国的西方人”。

对人类苦难不可遏制的同情

除了对知识有着无限渴求，罗素对人间苦难也有着不可遏制的同情。在他年轻时，因为反对第一次世界大战而被剑桥大学开除，也因为写了反战文章而被关进监狱。在他89岁时，他又因静坐示威而再一次被关进监狱。他反对越南战争，谴责以色列袭击埃及和巴勒斯坦难民营，在生命的最后时刻，他还在为世界和平和人类的前途奔走。正是根植于内心中的对人类苦难的深切同情，才让罗素有如此大的勇气与权威抗衡。

罗素的一生撰写了大量的文章，除哲学作品以外，还有很多追求人道主义和自由思想的文章。1950年，罗素获得诺贝尔文学奖，可见，他的文采与见解确实非同一般，对人生也有着独到的见解。

对爱情的不可遏制的追求

在情感和婚姻方面，罗素是个性情中人。他一生经历过多次婚姻的变故，共结了四次婚。“对爱情的不可遏制的追求”是他的人生信条。他敢于表达自己的真情实感并付诸实践，毫不掩饰自己对爱情的真诚的向往。

可以说，罗素的一生充满传奇色彩，他和其他哲学家的风格也很不一样。我们在影像资料中看到的罗素更多的是一位叼着烟斗、略显忧郁的沉思者，但其实，罗素并没有学院派的古板气质，而是具有极强的人格魅力。正是基于这样的人生经历，罗素所呈现出来的作品显得格外不同。

爱因斯坦曾评价罗素说：“阅读罗素的作品给我带来了数不清的快乐时光。”

怀特也说：“一位英国哲学家兼有如此多的理智力量，如此多的文化教养，如此多的对自由的热爱，从密尔以来，只有罗素一个人。”

08
罗素：外在关系说

罗素一直强调“逻辑是哲学的本质”，他注重的是逻辑的分析方法。他认为可以通过分析语言的逻辑——语言中词和命题的关系、命题和命题的关系，最后达到构建出理想的人工语言的效果。

对哲学命题做出准确的表述，并以此来找到精准的哲学结论，这就是罗素哲学的一个大方向。落实到具体的理论中，就可以细化为：外在关系说、逻辑原子主义、罗素悖论和摹状词理论。其中“逻辑原子主义”最能体现罗素的哲学精神，而“摹状词理论”是罗素分析哲学中最重要的成就。接下来，我们先介绍“外在关系说”。

最初，罗素为了反对布拉德雷等人提出的“内在关系说”，提出了“外在关系说”。

内在关系说

“内在关系说”，从字面意思理解，是指事物和事物之间的关系内在于某一个“绝对本体”之中，一切的事物或者现象都因为这个“绝对本体”而联系为一个整体，不存在“绝对本体”以外的关系。也就是说，外在的关系是不存在的，任何一个表示关系的事实都是一个所涉及词的性质的事实。

比如“北京在南京的北边”。“内在关系说”认为此命题并非表示北京和南京存在某种位置关系，而仅仅表示“北京”具有“在南京以北”的性

质，“南京”具有“在北京以南”的性质而已。

“内在关系说”否定关系具有任何独立存在的意义，只承认一个包罗万象的实体。一切表达关系的命题，都可以转化为其所涉及词的性质的体现。“北京在南京的北边”蕴含的南北关系的问题，仅仅是对北京和南京自身的性质的描述，而不是对两者关系的客观描述。

从“内在关系说”的角度看，地球好似一个整体，至于地球上发生的一切，都仅仅是地球内部运作的体现，不存在事物和事物之间独立的关系问题。如此就导致一个后果：绝对唯心主义的一元论。

罗素最初追随新黑格尔主义，对布拉德雷的观点也予以肯定，后来在摩尔的影响下，他从绝对唯心论转向了新实在论。这个转向就表现在罗素对“内在关系说”的反对，他提出“外在关系说”来替代“内在关系说”，有一些向绝对唯心论宣战的意味。

外在关系说

“外在关系说”认为，事物之间的关系是外在于实体而独立存在的，具有不以它的关系项为转移的实在性。事物和事物之间的关系问题不是事物和自身的属性的问题，不是内在于某一个绝对的实体之中的，更不存在于某一整体事物的内在运作之中，其关系是独立于其他事物以外而存在的。北京和南京的位置关系，是处于“北京”和“南京”这两个关系项以外而独立存在的，不是“北京”和“南京”自身具有的属性问题。

“外在关系说”把世界看成由无数个独立的事物组成，每个事物的存在都不依赖于其他事物，世界不像布拉德雷所说的是一个一元的绝对整体，世界应是丰富的多元世界。不同事物、不同元素彼此独立，关系也

是独立的，由此才构成了整个世界。

这就是罗素提出的“外在关系说”。

外在关系说的意义

“外在关系说”最终要表达的是将世界看成由无数事实组成的世界，事实之间的关系是独立的。得出这个结论已经体现出了对一种方法的运用：把整体拆分为各个元素，承认各个元素之间独立的关系，再去考察这些元素之间的关系是什么。

可见，“外在关系说”是罗素在逻辑方法层面的一次突破，更是他在逻辑方法上的贡献，它为后续的哲学理论奠定了基础。

那么之后该如何探究各个元素之间的逻辑关系呢？罗素认为，通过对语言的分析可以找到世界的各个元素之间的逻辑关系。当这套逻辑的方法运用于语言分析时，就意味着要去探究语言中各个要素（词与词、词和句子、句子和句子）之间的逻辑关系。

可以说，正是因为有“外在关系说”这个基础，罗素才提出了“逻辑原子主义”的理论。

09
罗素：逻辑原子主义

在介绍“逻辑原子主义”之前，我们首先要解决一个问题：为什么罗素认为可以通过对语言的逻辑分析，找到世界各个要素之间的逻辑关系？

第一，语言是唯一能表达世界、表达思想的方式。有些人认为绘画、雕塑等艺术作品也能表达思想。但这里要注意，一幅画传递出什么样的情感，有着什么寓意以及揭示了什么样的深刻道理，这些都需要通过语言表达出来。所以，语言是表达世界发生的事实、表达思想的唯一的方式。

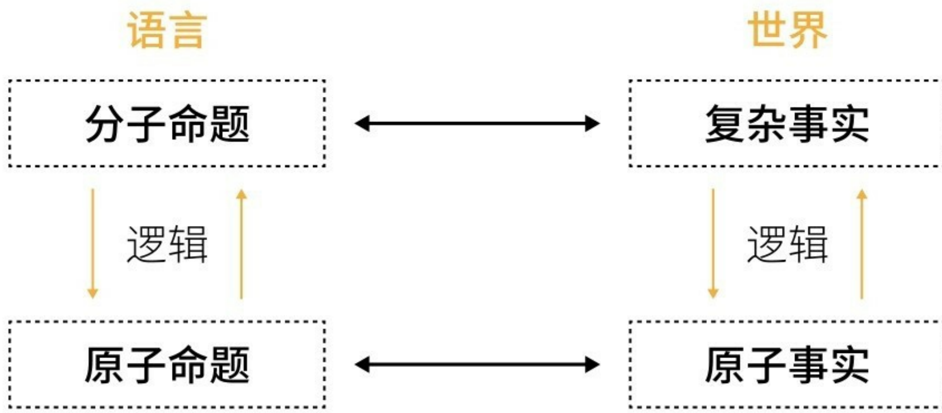
第二，罗素受到了维特根斯坦的影响。维特根斯坦提出了“语言图式论”——语言和世界具有同构性，语言系统和世界发生的事实之间具有某种关联性。

受此影响，罗素也认为语言和世界之间具有同构性，即语句和事实之间存在结构上的一致性。只要搞清语言的结构问题，就可以搞清世界的结构问题。通过对语言逻辑的分析，就可找到世界的逻辑结构。

接下来的问题是，罗素如何对语言进行逻辑分析？他分析出来的语言的逻辑结构是什么？这就涉及“逻辑原子主义”的理论。

逻辑原子主义

罗素的思路是，采取逻辑分析（从逻辑上拆分和还原）的方法对语言进行分析，找到语言中最小的单位，再看这最小的单位是如何构建出复杂的语言单位，从而建立一套语言命题系统的。因为语言的命题系统和世界有着一一对应关系（语言和世界具有同构性），所以只要分析出这套语言的命题系统的结构，也就找到了各个要素逻辑关系的结构。



罗素的逻辑原子主义

原子命题与原子事实

罗素提出，语言中最小的单元是原子命题，世界中最小的要素是原子事实（简单事实），这两者具有一一对应关系——原子命题对应原子事实。

原子命题就是对原子事实的描述。事实就是指事物具有的某种性质或者具有的某种关系。如“天空是蓝色的”是一个原子事实，因为它说的是天空具有的一种性质。而此事实对应到语言系统中就是语言的原子命题，它描述的是现实世界里关于天空的性质。如何判断此原子命题的真假，就取决于这句话与事实是否相符合。

分子命题与复杂事实

原子事实复合在一起就形成复杂事实，对应到语言中就是分子命题——原子命题通过逻辑推演，构造成复杂的命题形式。

比如“下雨了，大地变潮湿”是一个“复杂事实”。这句话在语言中叫作“分子命题”。那么，为什么两个最简单的事实能构成一个复杂事实呢？因为这两个简单事实间存在着某种逻辑关系，在这个例子中就体现为因果关系——因为下雨，所以大地变潮湿。在语言中，原子命题则借助一些逻辑连接词（“因为……所以”“如果……那么”等）构成分子命题。

我们可以这样来理解，分子命题是由多个原子命题复合而成的命题。这么多原子命题是怎样复合的？要有逻辑地复合。通过逻辑连接词复合在一起构成分子命题，分子命题蕴含了各个原子命题之间的逻辑关系。

这就是对罗素“逻辑原子主义”的通俗解释。换句话说，就是把语言的结构和世界的结构一一对应起来，去找到那个最基本的构成要素。然后再挖掘这些基本构成要素如何从简单事实推出复杂事实，复杂事实怎样分解为简单事实，原子命题能不能推导出分子命题，分子命题和原子命题之间的命题函项是什么关系。

再往深里挖掘还有两点需要强调：第一个就是对“逻辑原子”中“原子”的理解；第二个就是对事物和事实、命题和词的区分。

原子

罗素在《逻辑原子主义哲学》这篇文章中说：

> 我称自己的学说为逻辑原子主义的理由是因为我想在分析中取得的作为分析中的最终剩余物的原子并非物质原子而是逻辑原子。某些这样的原子就是我称为“殊相”的东西（诸如很小的颜色片、声音、瞬间的事物），而还有一些原子是谓词或者关系等。[1]

在罗素看来，他所谓的“原子”并不是物理意义的原子，而是逻辑意义上的逻辑原子，它表达的是最基本的、最小的不能再拆分的意思。

在世界中，最基本的元素是简单事实（原子事实）；在语言中，最基本的元素则是原子命题。

这时你也许要问，世界上最小的单位不应该是具体的事物吗？语言中最小的单位不是词语、单个的名称吗，罗素为什么会认为构成世界的基本要素是事实，而不是事物？构成语言的基本要素是命题，而不是具体的名称或者词呢？

要回答以上问题，就要区分事实和事物、命题和词。

事实和事物，命题和词

世界是由许多独立的事物组成的，这个通过我们的常识就能理解。但罗素要分析的是世界和语言的逻辑结构问题，是什么构成了世界和语言的这套逻辑。

就这个层面来说，构成世界的基本要素是最简单的事实，而不是事

物。事物是具体的对象，不具有“真假性”，只有事实才有“真假性”。有了真假的判断，语言才有意义。而对世界逻辑结构的探索，其目的正是去寻找一种有意义的判断。逻辑上说得通的，就是有意义的判断。逻辑上说不通的，就是无意义的判断。

但讨论的前提是要先让讨论的对象处于可对其判断真假的层面，只有在这个基础上我们才能对其讨论。具体的事物，如果连这个层面都上不了，我们又该从何讨论呢？

语言方面也一样，不对具体的词进行真假判断。比如“天空”这个词有真假性吗？没有的。不能说天空是“真天空”还是“假天空”，只有说“天空是灰色的”和“天空是蓝色的”的时候，才能判断哪个命题为真，哪个命题为假。

所以，只有在事实层面、命题层面才能决定真假问题，才能讨论其是否有意义。

逻辑原子主义在生活中的运用

在日常生活中，我们也会经常用到“逻辑原子主义”的分析方法。

比如我们要完成一项重要的任务，就要对这个任务进行拆解。将这个大任务拆为几个不同维度的小任务，然后先逐一完成这几个小任务。这几个小任务的具体安排是不是也要讲究逻辑性呢？比如这几个小任务之间有没有逻辑上的先后之分……当我们这样思考问题的时候，其实运用的就是逻辑的分析方法。把“一”拆分为“多”，然后去考察多个元素之间的关系。最后，当我们完成所有小任务时，就完成了大任务。如何把“多”聚合为“一”，可以说这个过程本身就非常讲究逻辑。

10
罗素悖论

19世纪末20世纪初，数学家康托尔提出的集合论逐渐被国际数学界认可，罗素却提出了著名的“罗素悖论”，其矛头直接指向集合论，这无疑给当时的数学界和逻辑学界一锤重击，从而引发了第三次数学危机。

“罗素悖论”不是指罗素理论中的悖论，而是指罗素在进行理论研究（运用康托尔的集合论解决自然数的数列问题）时发现的悖论[2]。

在罗素看来，有两类理论——集合论的悖论和语义的悖论——都处于前后自我矛盾的状态。我们暂且不说数学上的专业术语，先给大家讲两个通俗的事例来理解罗素悖论的精髓。

理发师悖论

城里有一位理发师，他的理发店前的招牌上写着这样一段广告语：我只给不给自己刮脸的人刮脸，欢迎大家前来体验。

于是，城里那些不给自己刮脸的人都来找这位理发师刮脸。但此时有一个人的情况比较特殊，这个人就是理发师自己。他自己的胡子长长了该怎么办，他是否要给自己刮脸呢？此时，理发师陷入矛盾之中。



理发师悖论

如果他不给自己刮脸，那么他就处在“不给自己刮脸”这类人中，因此这就符合他自己广告上的规定。既然这符合他广告上的规定，就可以推出“他应该给自己刮脸”。可这不就矛盾了吗？他满足“不给自己刮脸”的前提，却得出了“应该给自己刮脸”的结果。反过来说也是矛盾的。

如果他给自己刮脸呢？因为他自己给自己刮脸，他就没有在“不给自己刮脸”的人群中。既然不符合广告里规定的人群范围，那么他就不应该给自己刮脸。这又自相矛盾了。选择“给自己刮脸”，但推出了“不应该给自己刮脸”的结果。

无论我们怎样推导，都会陷入自相矛盾的境地。

从集合论的角度去理解，将城里的人设定为一个由“所有不给自己刮脸的人”所组成的集合。如果这里面不包括理发师自己，就没有矛盾了。理发师只给“不给自己刮脸的人刮脸”，这不会有任何问题。

但问题在于，理发师也要参与其中。理发师自己归属于设定的“不

给自己刮脸的人”的集合吗？如果属于，那么理发师就可以给自己刮脸。但如果理发师给自己刮了脸，也就违背了他自己提出的规则。如果理发师不给自己刮脸，那么他就符合此设定集合的定义，他就可以给自己刮脸了，这就是其矛盾的地方。

“理发师悖论”阐释的是集合论的悖论。

说谎者悖论

还有一个类似的情况就是“语义悖论”，通俗的事例就是“说谎者悖论”。



说谎者悖论

有一个人说：“我在说谎。”那么，这个人到底有没有说谎？

如果他说的是真话，那么他说的“我在说谎”这句话就是真的，因此得出结论：他在说谎。

如果他在说谎，那么他说的“我在说谎”这句话就是一句谎话，这就会推导出结论：他在说真话。

无论如何解释，都是前后自相矛盾，这就是语义的悖论。

罗素悖论的数学形式

S=｛x丨x∉x｝

设定一个集合S，它由一些元素的集合x组成，这些元素要满足一个条件就是自己不属于自身，即x不属于x，所有自己不属于自身的这些元素的集合，在一起就构成了全体，即一个大的集合S。这里需要强调一下：x不是单个元素，而是所有满足这个条件的集合，因为在集合理论中，集合本身是可以作为元素被包含在一个更大的集合中的。

这个公式就表示出了所有不属于自身集合的集合，所有跟自己不相等集合的集合。

这个时候问题就来了：S∈S？

如果S∉S，那么S∈S。

如果S不属于S的话，那么就满足集合自身的定义了，这个括号里的x不属于x，那么就可以推导出S属于S，那这就矛盾了。

如果S∈S，那么S∉S。

如果S属于S的话，但S这个集合的定义是要满足x不属于x这个条件的，也就意味着S也是满足这个条件的，于是就得出：S不属于S。那这就又矛盾了。

这就是罗素悖论的数学形式。

罗素悖论的解决

罗素认为，悖论产生的原因是命题中发生了“自我指涉”的现象。理发师发布了规则，他只给“不给自己刮脸的人”刮脸，“不给自己刮脸的人”也包含他自己，那么理发师也在给自己下论断。“说谎者悖论”也是一样涉及“自我指涉”的现象，自己要遵守自己定下的规则，如此就会陷入无限恶性循环中，就会出现悖论。

于是，罗素提出“类型论”来解决问题。他认为把“类”当作“集合”，容易出现“自我指涉”的情况，于是罗素把“类”和“集合”做了区分。这部分，我们就不展开介绍了。虽然“类型论”可以避免罗素悖论的产生，但并不是解决罗素悖论的唯一方法，并且在逻辑学和哲学领域都引起了很多争议。后来，除了奎因，没有人再把它作为哲学上的工具来使用了。

罗素悖论的提出也促使数学家重新考虑集合论的问题，数学家后来创立了一套公理体系——“ZF公理体系”（ZF是人名Zermelo和Frankel的首字母）——通过设置出若干的定理和定义来规定集合，以规避之前集合论出现的问题。其中有一条“正则公理”，简言之就是把有可能产生“自我指涉”这一类情况的集合，排除在集合之外，从而避开“罗素悖论”问题。

换言之，“ZF公理体系”并没有彻底解决罗素悖论问题，也没有否定罗素悖论，而是设置一个公理，让那些产生“自我指涉”问题的集合排除在集合的范围，从而避开悖论的出现。从这以后，集合论也从朴素的集合论发展到了公理的集合论。

11
罗素：
金山是否存在、当今法国国王是否是秃子

罗素对分析哲学比较经典的贡献是“摹状词理论”。

前面说到，罗素要构建一套理想的人工语言解决日常语言中出现的问题。“摹状词理论”也正是基于这样的出发点而被提出的，对日常语言进行符号化处理，从而避免日常语言中出现的问题。

日常语言中有可能出现的问题，正是“摹状词理论”试图要去解决的问题。

问题一：非存在的问题

非存在的问题，即虚拟物存在的问题。奥地利哲学家迈农曾提出“金山悖论”，也就是大家熟知的关于“金山不存在”的问题。

当你说“金山不存在”这句话时，意味着把“金山”放在主词的位置，“金山”就是一个东西的名称。这其实就是把某种存在赋予金山，也就是说金山是肯定存在的。

这里就有问题了，既然你说“金山不存在”，那么你如何将一个不存在的东西言说出来？对于一个不存在的东西，你又是怎样判断出它的性质的？你要说金山的性质“不存在”，那前提是你要先承认一个东西存在，然后才能判断其性质。但现在，你说这个东西不存在，又要得出一个关于不存在东西的性质的判断，这就矛盾了。

“金山悖论”是语义上的悖论，体现出日常语言中的一个漏洞。其问题出在哪儿？出在语法形式和逻辑形式。单从语法形式来说，“金山不存在”这句话没有问题，但语句背后的逻辑形式就出问题了，它并不符合逻辑。

迈农认为，任何一个对象都有所指，并且所指的对象都存在，即使现实生活中不存在，那么也会存在于某一特殊领域或潜存着的领域。也就是说，既然“金山”能够被说出来，就一定存在，至少它处在一种潜存的状态，它是潜存意义上的存在。对于这种解决方式，罗素不太认可。

这就是罗素遇到的第一个困惑，也是“摹状词理论”要解决的第一个问题。

问题二：排中律失效的问题

排中律是什么？通俗理解就是一个句子要么为真，要么为假，不存在其他情况。有一类情况违背了排中律，更确切地说是排中律对其不起作用、失效了。

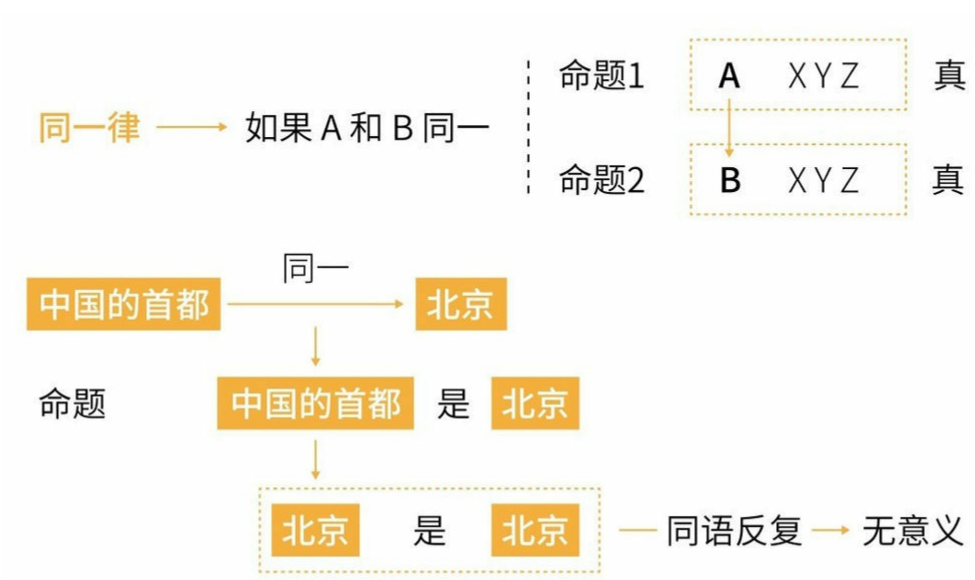


排中律失效的问题

比如“当今的法国国王是秃子”这个命题。这个世界上有两类人：一类是秃子，另一类不是秃子。“当今法国国王”如果属于前者，是秃子，那么此命题为真命题；如果是后者，那此命题为假命题。到这里，我们也没觉得有什么问题。但问题的关键是“当今法国国王”并不存在。这样看来，“当今的法国国王是秃子”这个命题就既不是真的，也不是假的了。这样，排中律对这个命题不就失效了吗？

问题三：同一律不再普遍适用

如何理解同一律？通俗来说，一个东西就是它本身，而不可能是其他东西。假设A和B同一，则把命题中出现的A替换为B，不会改变命题的真假性。



同一律不再普遍适用的问题

但有一种情况是同一律不再具有普遍适用性。比如“北京是中国的

首都”。这句话表达出专有名词“北京”和短语“中国的首都”之间具有同一性。既然同一，两者则可以替换。于是，可把原话改成“北京是北京”。但“北京是北京”这句话就出现了同语反复的问题，且没有表达出什么意义。而原话“北京是中国的首都”是有意义的，它告诉了我们一种事实情况。

此时，同一替换失效，同一律就不具备普遍适用性了。

以上我们提到了三类情况：虚拟实物的存在问题、排中律失效问题以及同一律不再普遍适用的问题。在罗素看来，这些正是因为自然语言的不完善导致的，因此他要创立一种理想的、逻辑上完善的人工语言，通过符号的逻辑形式解决问题。这就是罗素的“摹状词理论”。

摹状词理论

罗素将词分为两类：专名和摹状词。

专名和摹状词

专名是专门来指称某一个对象的词。比如“北京”就是对某一座具体城市的专有命名，全世界只有特定的一座城市叫北京。专名也是简单符号，它的意义来自所指的对象本身。脱离语境后，专名仍然具有独立意义。

摹状词是反映或描述某一特定事物或对象某方面特征的语词，一般由两个以上符号复合而成。比如“中国的首都”是摹状词，它具有的是描述功能，是对“北京”这座城市的表述。摹状词一定要放在语句中才能有所指，才有意义。

总之一句话，专名和摹状词都在谈论对象，专名是指称对象本身的词，而摹状词是对对象进行描述的语言。

限定摹状词和非限定摹状词

罗素把摹状词分为限定摹状词和非限定摹状词。

非限定摹状词：在英语中通常以“a”开头的描述性词汇，比如“一头猪”，“一个走路的人”或“一扇上了锁的门”。这类摹状词适用于众多对象，因为是非限定的。

限定摹状词：在英语中通常以“the”开头的描述性词汇，比如“那个吃苹果的人”“那个走进屋子的人”等。

罗素的摹状词理论主要集中于限定摹状词方面，以下提到的摹状词指的都是限定摹状词。

对金山悖论、排中律和同一律问题的解决

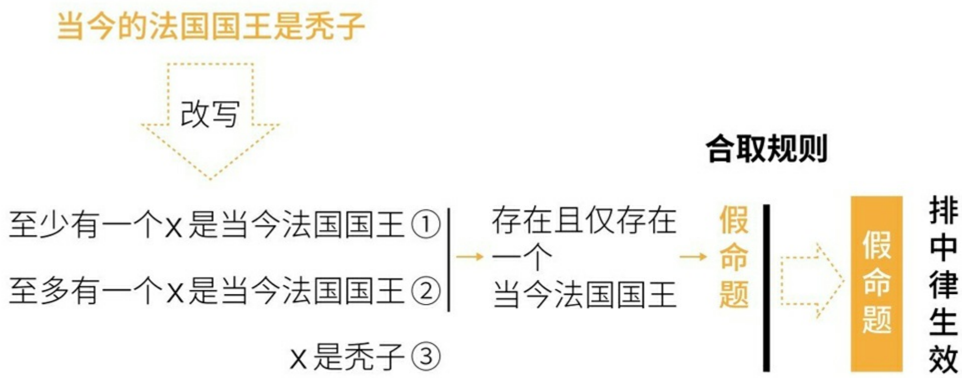
罗素基于对自然语言中的命题的逻辑分析，引进一个量词x对其进行改写，即通过符号化的逻辑形式消解原命题中的摹状词，挖掘出命题真实的逻辑形式，从而解决问题。

关于“金山悖论”问题，将“金山存在”这个命题改写为：就x的一切值而言，“x是金的，且x是一座山”，这个命题函项是假的。

改写后的命题，就没有对“金山”赋予实在性了。“金山问题”被表述为：有一个x，x是金的，且x也是一座山，那么x就是不存在的。如此就

消除了“金山存在”的语义悖论问题。

在排中律问题上，对“当今的法国国王是秃子”的命题进行改写：至少有一个x是当今法国国王，至多有一个x是当今法国国王，x是秃子。



解决排中律失效的问题

此命题函项包含了三个命题，即三个合取肢：

① 至少有一个x是当今法国国王；

② 至多有一个x是当今法国国王；

③ 是秃子。

在此命题函项中，通过前两个命题①和②可得出结论——存在且仅存在一个当今法国国王。但当今法国国王并不存在，因此我们可判断此结论为假命题。

根据合取的规则（只要判断其中一个命题为假，则整个命题函项为假），便可判断出整个命题函项为假。至于后面说的是不是秃子的问题，就不在判断命题真假的考虑范围了。

如此一来，不就解决了排中律失效的问题吗？排中律依然起着作用，因为我们最后确实得出了“它是一个假命题”的结论，而非“既不真也不假”。

在同一律问题上，对“中国的首都是北京”的陈述进行改写：有一个实体C，使得如果x是C，“x是中国的首都”这个陈述是真的，否则它是假的；而且C是北京。那么在此命题中，就不存在同一律无法普遍适用的问题了。

可以说，罗素的摹状词理论解决了日常语言出现的问题，对分析哲学的发展做出了重大贡献。作为一种逻辑理论，摹状词理论也被现代逻辑学所采纳。

12
维特根斯坦：
告诉他们，我度过了极好的一生

他面庞瘦削，目光深沉；

他脾气暴躁而狂热，他性格孤僻而抑郁；

他有着不留情面的诚实，也有着如影随形的自杀情节；

他没有走进婚姻，对同性抱有强烈的情欲追求；

他的文字不晦涩却难理解；

他提出了两种截然不同的哲学观，他的思想在哲学的星空闪耀光芒。

他，就是著名的哲学家——路德维希·维特根斯坦。



路德维希·维特根斯坦（Ludwig Wittgenstein，1889—1951年），20世纪最有影响力的哲学家之一，其研究领域主要在数学哲学、精神哲学和语言哲学等方面，曾经师从英国著名哲学家、作家罗素。

维特根斯坦是一位天才哲学家。年轻时他读叔本华，后来读康德、弗雷格和罗素的书，他几乎没有系统读过哲学史，却提出了影响人类思想进程的哲学思想。

他一生写了两部重要著作。第一部是在战火纷飞的第一次世界大战的战场上完成的《逻辑哲学论》，“语言图式论”是其前期哲学的核心思想。第二部是在他1929年重返剑桥后完成的《哲学研究》，“语言游戏说”是其后期的核心观点。

关于“撒谎”的思考

1889年，维特根斯坦出生于奥匈帝国的维也纳。他是钢铁大王的儿子，一个典型的富二代，有着优越的生活环境和物质条件。他的父母有着较高的文化和艺术修养，当时很多顶尖的艺术家和音乐家（如勃拉姆斯和马勒等）都曾与这个家庭有过来往。

他的家中兄弟姊妹共八人，维特根斯坦排行最末。

童年的维特根斯坦并不快乐，他的两个哥哥相继自杀，家庭的环境就像一个自我毁灭的试验场。他非常敏感于别人对他不好的看法，他甚至可以通过撒谎和伪装的方式迎合他人。

在八九岁时，维特根斯坦便开始思考这样一个问题：“撒谎对自己有利的时候，为什么要说实话？”这是维特根斯坦最早涉及的与哲学相关的问题，这跟以后从事哲学研究的维特根斯坦形成鲜明对比。因为在其成年后，他身上有着令人钦佩的、不留情面的诚实品质。



维特根斯坦家族

按照父亲的安排，维特根斯坦14岁时前往林茨的一所中学学习。据说，希特勒也就读于这所中学，他和希特勒还是校友。

酷爱哲学，拜罗素为师

1908年，19岁的维特根斯坦随父亲的意愿来到曼彻斯特从事航空学研究，但此时维特根斯坦对哲学很痴迷。于是他毅然决然地放弃航空学业，“在持续的、无法形容的、几乎病态的躁动”中，他前往耶拿拜访弗雷格，而后弗雷格建议他跟随罗素学习。

正当维特根斯坦需要一位良师时，罗素也恰好需要一名爱徒。就这样，1911年罗素收他为徒，并给予他无尽的赞美和支持。在这之前，维特根斯坦有着长达九年的孤独、痛苦的时光，心中不断滋生自杀的念头，罗素鼓励并拯救了维特根斯坦，也发现了维特根斯坦的天才之处。

可以说，维特根斯坦和罗素是相互影响的。起初，罗素是维特根斯坦的导师。维特根斯坦学习数理逻辑的能量非常充足，以至于在学期末，罗素认为维特根斯坦已经把该学的都学会了，甚至学得更多。罗素也日益认同维特根斯坦，从他身上看到了一个同道心灵——激情、深刻、热烈而强势，能将自己所有的精神力量投入到理论研究中。

罗素认为，在耗费十年精力完成《数学原理》这一著作之后，自己对技术性哲学的贡献已经到此为止了。他迫切需要一个新人来继续他所开创的事业，于是他把“什么是逻辑”这个基本问题的研究任务交给了维特根斯坦。

罗素希望维特根斯坦用逻辑为数学奠定基础，再以此勾画万物。但谁知，年轻的维特根斯坦根本无视规则，随时显露着破壁而出的劲头。

渐渐地，他俩的关系发生了变化。维特根斯坦对罗素新论文的否定让罗素无比绝望，充满挫败感。

1913年初，罗素在创立他的新科学，维特根斯坦在做逻辑分析。罗素完全愿意承认逻辑分析已经是维特根斯坦的领地。在逻辑的领域，维特根斯坦远远不再是罗素的学生，而成为罗素的老师。

一战爆发，完成《逻辑哲学论》

随后，维特根斯坦的人生又发生了转变。他的父亲于1913年去世，给他留下了巨额财产，但他却孤身来到挪威，过着孤独的生活。在挪威一个叫舒登的村子，维特根斯坦进行着语言逻辑的研究。

一年后，维特根斯坦回到了霍赫海特，随后第一次世界大战爆发。维特根斯坦积极地入伍参战，虽然他是一个爱国者，但他入伍的动机却不是保卫祖国那么简单。据他自己说，他自愿参战纯粹为了找死。所以他在战场上表现出了异常的勇敢和无畏，他有一种强烈的愿望，他努力要转变为一个不同的人，他想做点儿和纯智力工作不同的事情。

在硝烟弥漫的战场上，在每一个与死神对视的日子里，在枪林弹雨中，维特根斯坦对死亡、苦难和悲痛有了重新认识。他阅读《圣经》、托尔斯泰的《福音书摘要》和陀思妥耶夫斯基的《卡拉马佐夫兄弟》等著作。在战场上直面死亡的经历，让维特根斯坦感受了某种宗教体验，他开始重新检视哲学和伦理的关系。正因为有着这样的感触，他的第一部著作《逻辑哲学论》不同于一般意义的逻辑著作，有了关于伦理、美、灵魂和生命意义的指向。

维特根斯坦将伦理和逻辑结合在一起，并浓缩在那句著名的断言：

凡是能够说的事情，都能够说清楚；凡是不能说的事情，我们必须对其保持沉默。

一战后，维特根斯坦被俘，后来从战俘营被释放。五年的当兵生涯，在维特根斯坦的人生中留下了不可抹掉的印记。他面临过死亡，经历过宗教的觉醒，为别人的生命担负过责任。此时的维特根斯坦内心又发生了微妙的变化，他要重新打造自己。他认为《逻辑哲学论》写完后，所有的哲学问题都已经被解决。于是，他做出选择，怀着热忱前往奥地利南部山区，去做一名乡村小学教师。



维特根斯坦与他的学生们

贫困的乡村工作或许对维特根斯坦是有意义的。他过着一种苦行僧般的日子，虽然收入贫乏，但内在生活丰富。他的教学带有一定的理想主义，但他却不能跟学生家长和同事很好相处。这期间，抑郁症又一次困扰着他。于是在痛苦中他结束了六年教学生涯，回到维也纳。

他先做了短时间的园丁，不久后又为姐姐的新房做了建筑师。施工时，他对毫米误差也绝不会弄错，最后造出了逻辑上绝对精确的“逻辑房子”。



位于维也纳库托芒大街的“逻辑房子”

思想的转向

1929年，40岁的维特根斯坦重回哲学界，他回到剑桥后，受到热烈地欢迎。他的《逻辑哲学论》也被剑桥的所有学院学习和讨论。然而就在此时，他发现在《逻辑哲学论》中存在一个重大错误，这表明维特根斯坦的思想正在发生转变。

长期的思考使维特根斯坦明白，哲学家应当做的是治疗性工作，因为传统哲学有很多语法和语义错误，所以哲学家的工作就是澄清这种混乱。1933年后，他开始撰写《哲学研究》，这也是维特根斯坦后期的重要代表作品。

1939年，第二次世界大战爆发。维特根斯坦又一次为抗战做出了贡献。通过好友介绍，他来到一所医院工作。1947年，维特根斯坦从剑桥

辞职，专心思考、写作，在爱尔兰过着孤独的生活。1948年，他开始出现健康问题。1949年，他被诊断出患有前列腺癌。

在维特根斯坦生命的最后几年，有一种曲终人散的意味。他没有收入，没有自己的家，对于从前渴望的独居和极端的独立，此时也没有什么感觉了。

忠于自己，度过极好的一生

1951年4月29日，维特根斯坦去世。在失去最终意识之前，维特根斯坦说："告诉他们，我度过了极好的一生。"

这就是维特根斯坦的一生，虽充满孤独和痛苦，但他的确度过了美好的一生。他是富二代，童年时内心敏感，哥哥的自杀给他蒙上了阴影，学会撒谎但走向了严肃的诚实之路；因为酷爱哲学放弃航空业，与导师罗素亦师亦友，自愿参加战争只为寻死；他放弃遗产去乡村教学，他刻意体验贫困的生活以求得内心的富足；他当园丁，给姐姐盖房子，他去医院工作，去挪威的海边当隐士，他终身未婚。

他的哲学思想，从前期到后期完全是对自我的否定。他临终前对弟子说自己度过了美好的一生，死后留下一堆遗稿。他怀着激情生活，并始终忠于内心。他是天才，也有着责任的担当。

维特根斯坦是一个纯粹的人，他有着纯粹的严肃和纯粹的忠实。他没有告诉我们作为哲学家或者学者应该怎样度过一生，他却告诉了我们，人应该如何度过自己的一生：抱持严肃的态度纯粹地忠于自己。

如果你问什么是哲学，维特根斯坦会回答你："就是给苍蝇指出逃

出捕蝇瓶的道路。”哲学并不会告诉你终极答案，哲学本身是一种活动，给你提供了一个解决问题的方法和路径。

维特根斯坦就是这么一个丰富又古怪的人，他是一个天才，也是一颗闪耀之星。让我们走进维特根斯坦的哲学世界，去看一看这位哲学天才如何担负起天才的责任。

13
维特根斯坦：可说的与不可说的

维特根斯坦的哲学分为前期和后期两大阶段。

20世纪前20年是他思想的前期阶段，他主张通过逻辑方法分析语言，提倡用完善的逻辑语言解决日常语言中出现的问题，《逻辑哲学论》就是对“完善的逻辑语言”的阐明。因此，维特根斯坦的前期思想对人工语言学派产生了重要的影响。“语言图式论”是其前期最具代表性的理论。

1929年，维特根斯坦重返哲学舞台，他的思想发生了转变，从对语言结构的逻辑分析转向了对语言用法的分析。后期阶段的著作是《哲学研究》，其最为核心的理论是“语言游戏说”。

传统哲学的问题

前面提到，研究哲学的问题其实就是研究思想的问题，而思想的表达是通过语言完成的。从本体论对世界本原的探索，到认识论对认识方式的探索，这些无不通过语言来完成思想的表达。

此时维特根斯坦产生了一个疑问：关于传统形而上学问题，哲学家们为什么一直争论不休，无法得出确切答案？他认为问题恰恰出在日常语言层面，用日常语言去讨论哲学问题，就会出错。

第一，日常语言本身存在逻辑缺陷。有时语法形式是对的，但语句

的逻辑形式不对，语法形式会掩盖逻辑形式，就像前面提到的“金山不存在”。正是日常语言的各种问题，导致了许多哲学问题的产生。

第二，用日常语言讨论无法用语言表达的领域（如人生的意义等话题）就会出现问题。传统哲学家恰恰是把万事万物背后的东西（如终极意义、逻各斯等）当作目标去探究，于是就出现了问题。

针对这样的情况，该怎么解决？

一套理想的人工语言

这就需要有一套精确的、符合逻辑句法的逻辑语言，即一套理想的人工语言去谈论哲学、谈论世界。如此，很多混乱的问题会被澄清。当语言能够清楚表达思想、表达世界时，曾经困扰人们的哲学问题也就解决了。

弗雷格和罗素都已经提出了这样的符号化语言，比如弗雷格的逻辑符号体系，还有罗素和怀特海在《数学原理》中建立的逻辑体系。而维特根斯坦受到弗雷格和罗素的影响，他把自己对这套逻辑符号以及对这套人工语言的理解写在了他的第一部著作《逻辑哲学论》中。

《逻辑哲学论》的大部分篇幅就是在阐明：什么样的逻辑语言可以清楚表达思想和世界，而不产生混乱；语言和世界的关系是什么；理想的人工语言应该蕴含怎样的一套符号原理。

但这时又有一个疑问，是不是说只要建立了人工语言就万事大吉了，就可以完美地去表达思想、描述世界，并终止哲学问题的争论了呢？并不是。

一个划界

维特根斯坦认为，一切语言，包括这套精确的逻辑语言在内，都是有限度的。

也就是说，语言的表达是有界限的，并不是什么东西都能用语言表达。语言只能表达能表达的东西，语言的表达只能在一定的范围内有意义，超出这个范围以外的领域，就无法用语言表达。

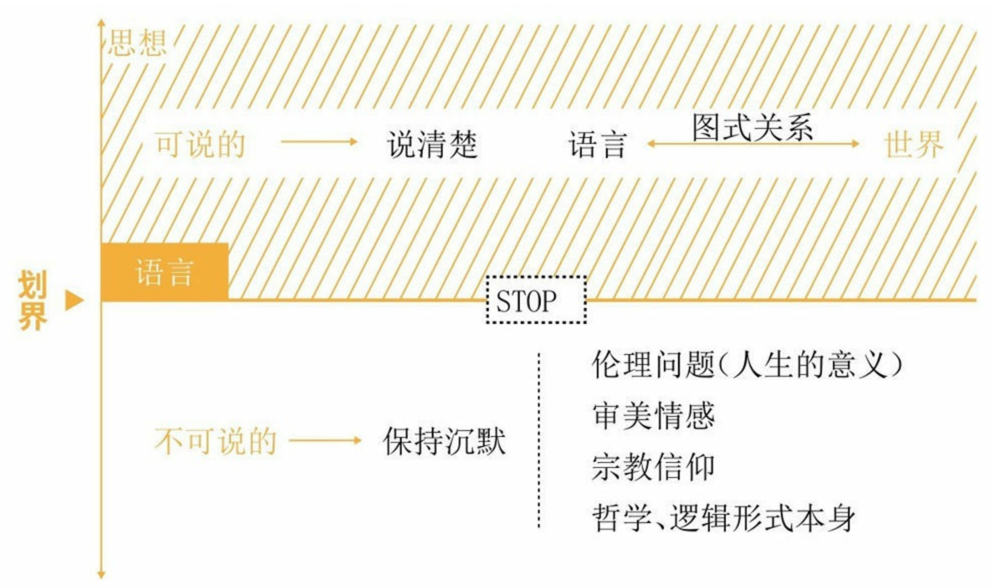
这就是维特根斯坦特别高明的地方：通过对语言的分析，给语言划了一个界限——能表达出来的就是可以说的领域，无法表达的就是不可说的领域。

就像《逻辑哲学论》的序言中说到的：

> 人们或许可以通过下面的话来总结这本书的全部意义：可以言说的东西都可清楚地加以言说；而对于不可谈论的东西，人们必须以沉默待之。
>
> 因此，这本书旨在划出思维的界限，或者更准确地说，——不是划出思维的界限，而是划出思想的表达的界限：因为为了划出思维的界限，我们必须能够思维这个界限的两边（因此，我们必须能够思维不能够思维的东西）。
>
> 因此，这个界限只能在语言之中划出来，而位于该界限的另一边的东西直接就是胡话。[3]

由此我们可得知《逻辑哲学论》这本书的全部意义在于区分了可说

的和不可说的这两个领域。



为“可说的”与“不可说的”划界

14
维特根斯坦：
把可说的说清楚，对不可说的保持沉默

能够用语言表达的，就是能够用逻辑形式描述出来的东西，这个东西是什么？就是整个世界。因为世界的逻辑结构和语言的逻辑结构具有同构性，语言是世界的图式。正因为这样的联结，世界可以被具有逻辑形式的语言表达出来。

可说的和不可说的

语言的界限其实就是世界的界限。所有能够言说出来的，都是在表达和描述世界本身。这里有一点要明确，在世界范围内，所有可说的都是可以通过精确的逻辑形式和命题的真值函项表说清楚。而超过这个界限之外的部分，就不能用逻辑形式表达，或者说，逻辑形式无法达到的领域自然就不可被言说。比如世界存在的意义、人生的意义、美学、伦理学等问题，都无法用逻辑语言对其精准描述和表达。

想想看，你能用精确且有逻辑的语言去说清楚“人生的意义”吗？说不清楚的。“人生的意义”是在“人生”之外的探索，你只有超越于“人生”的大范畴，才能阐明其背后的意义。但问题是你身处“人生”之中，如何跳出“人生”来反观“人生的意义”？这是不可能的事情。

身处这个世界，你唯一能做的就是用语言把这个范围内的东西表达清楚。而对那些不能表达的，你唯一的态度就是对其保持沉默——不说。

但不得不承认，人总会有一种自然的倾向——特别愿意也特别喜欢用语言去讨论这些不可言说的领域。从古代哲学“追问世界的本原”、探索“逻各斯”，到近代哲学对认识能力和认识方式的探讨，这些话题都是超越于世界范畴之外的领域。你说“逻各斯”在这个世界上存在吗？不存在的。你只能体会到“逻各斯”，而无法用精确的逻辑语言表达它。而当你用语言去讨论“逻各斯是什么”的时候，就会出现混乱。

在西方哲学史上，传统哲学家一直想去探讨超越世界背后的东西，众说纷纭又无法得到标准答案，而且每个人都可以创立一个体系自说自话。用维特根斯坦的话来说，这些人都是在说“胡话”。

对于不可以言说的领域，我们要采取的态度是不说话，保持沉默。

但这里要强调，“保持沉默”的态度仅仅是针对语言层面而言。也就是说，对表达不出来的东西要对其保持沉默，但不意味着否定不可说之物。“人生的意义”这个话题本身是有意义的，但你用语言去讨论“人生的意义”就变得无意义了，因为你无法用语言（确切地说，逻辑语言）去言说。

你是不是觉得维特根斯坦的思想带有些许禅意？当大家都在各自舞台上热闹地争论不休时，维特根斯坦并没有参与其中，而是采取了另外一种态度：放下这些，不说话，保持沉默！其他人如小丑一样，津津有味地辩论着，甚至要跳起来，但在维特根斯坦看来，这些问题根本就不在可言说的范围。

《逻辑哲学论》全书共有七章，前六章的每个章节都有标题也有内容，讨论的是可说的部分——语言表达世界的问题，而第七章就只有一个标题——对于不可说的东西，必须沉默。这个标题下面的内容是空

白，什么也没有，全书到此结束。这种方式也是意味深远。

把能说的用语言都说清楚，剩下来的不能言说的部分，自然就显现出来了。就好比一张白纸上出现一个黑点，你不要去描述白纸的“白”，只要把白纸上的“黑点”描述清楚，那么剩下的部分——白——就自然显现了。

逻辑与伦理

《逻辑哲学论》还是一部具有伦理指向的逻辑著作。我们通常认为，逻辑和伦理这两者无法也很难结合在一起，但维特根斯坦却将两者很好地结合在了《逻辑哲学论》一书中。

维特根斯坦在给朋友的一封信里提到，有一句话他本想写在序言里，但没有写，因为这句话是理解这本书的一把钥匙。这句话就是：《逻辑哲学论》这本书的意义是伦理性质的，这本著作是由两部分构成的，第一部分是目前写出来的这部分内容；第二部分是没有写出的所有内容。恰恰是这第二部分内容是更重要的。

维特根斯坦通过把能写的东西都写出来，去凸显没有写出来的那部分，而恰恰没有写的部分内容又至关重要。那我们不禁要问，为什么不把重要的部分写出来呢？如果写了，就代表这部分可以被表达，可以被言说。但恰恰是，这部分不能被表达、不能被言说。因此我们只能以“沉默”的方式对待。

这就是《逻辑哲学论》不同于一般逻辑著作的原因。维特根斯坦通过对语言逻辑的分析，最终指向了一个更为重要的、不可说的伦理的领域——人生的意义、美学等。

维特根斯坦的方式的确非常独特，他一方面批判传统形而上学，另一方面他的理论又有一些神秘主义的色彩，但这又跟他论说的逻辑内容不冲突。把逻辑和伦理的问题结合在一起，这就是维特根斯坦的高明之处。

15
维特根斯坦：语言是关于世界的图式

我们可通过维特根斯坦前期的重要思想“语言图式论”来理解“可说的领域”。但大家有没有想过一个问题：为什么语言能清楚地描述和表达整个世界？

在维特根斯坦看来，语言和世界的内在结构存在逻辑上的对应关系，即语言的结构和世界的结构具有同构性。他将这样的关系称为“图式关系”。语言和世界的关系可以浓缩为一句话：语言是关于世界的图式。正因如此，语言是可以描述和谈论世界的。

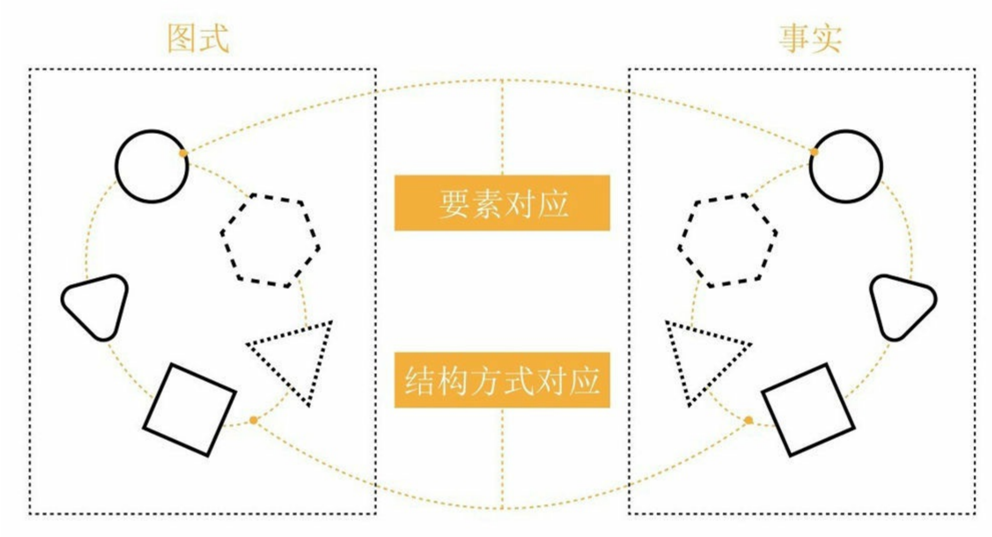
“语言是关于世界的图式”是语言图式论的核心主旨。接下来，我们先了解“图式”的概念，再去搞清楚为什么语言是世界的图式，即语言和世界的内在逻辑结构如何一一对应。

图式和图式的本质

什么是图式？我们可通过一个例子来理解。

某地发生了一起车祸，事后人们画了一张模拟图来还原当时的场景，这样那些不在现场的人就可通过这张图了解当时车祸的情况。这时我们不禁思考：为什么人们仅凭一张图就可以清楚地知道当时的情景？答案是这张图准确地描述了车祸现场的情景，这一点我们用常识就能理解。

但我们要继续追问：为什么一张图能准确描述一个事实？图像描述事实要具备的条件是什么？



一张图描述一个事实的条件

条件一：图画中的每一个组成部分和外界现象的每一个组成部分都一一对应。

条件二：联结图式各个组成部分的结构方式必须和联结被描绘的现象的结构相一致。

以上两个条件可归结为两点：一是要素的一一对应；二是联结要素的形式（结构方式）一一对应。

在车祸事件中，图中的车和人（构成图片的两个要素）跟车祸现场的车和人对应起来，满足第一个条件——要素的一一对应；图中车和人的关系（车撞人）跟事发现场的车和人的关系（车撞人）对应起来，满足第二个条件——联结要素的形式一一对应。

同时满足以上两个条件，这张图就准确描述了事实——车祸事件。

因此那些不在现场的人，便能凭借这张图了解当时的车祸情况。可以说，这张图是关于车祸事件的结构图，它能准确反映车祸事件中各要素的逻辑关系。这里补充一点，图像和事实的对应方式是逻辑上的对应方式。不需要把人和车的样子一模一样地画出来，用人和车的符号代替即可，只要图像中的各要素能把事实中各要素的逻辑关系呈现出来即可。

图式是按照一定的比例排列起来的符号，它描述的是事实的同构形式。图式的本质特征是逻辑特征，通过图式反映出来的正是逻辑形式。

图式的多样性

维特根斯坦认为，图式具有多样性。除了语言，录音机里的声音、音乐、绘画以及符号等都是图式。就音乐来说，音乐的旋律不是音调的杂凑，而是音符之间具有逻辑性的编排呈现。音符和音符的不同排列关系、音符和旋律之间的关系体现了某种逻辑关系，而把逻辑关系显现出来的正是图式。

我们听古典音乐特别是巴赫的作品时，会感受到一种无与伦比的建筑之美，而建筑是非常讲究逻辑构造的。在古典音乐作品中，曲式都要按照某种结构编排出来，各个乐器混合搭配，各个声部巧妙组合，各个乐章的编排等，都含有很强的逻辑结构性。

但在各种形式的图式中，维特根斯坦最关心的是语言的图式，因为语言是关于现实世界的图式。

语言是世界的图式

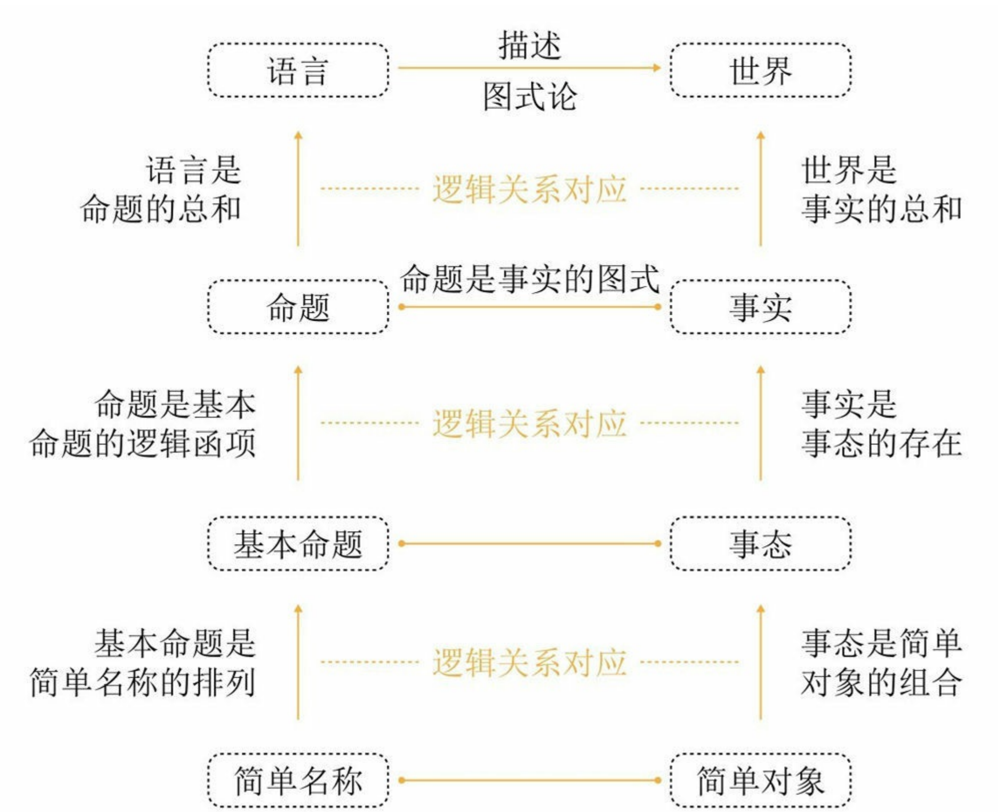
回到前面车祸事件的例子中，如何把“图像和车祸事件的逻辑对应

关系”应用到“语言和世界”的关系之中？语言中的各个要素对应世界里的各个要素，语言内部的各个要素之间的联结关系或者逻辑关系，对应世界里的各个要素之间的逻辑关系。于是得出语言是关于世界的图式。

世界中的各个要素之间如何排列组合，是有内在逻辑关系的，把蕴含其中的逻辑关系抽离出来就是逻辑框架，即图式。语言正是图式的显现。

16 维特根斯坦：语言和世界的逻辑结构

通过下面这张逻辑图，大家可以清晰了解世界的逻辑结构和语言的逻辑结构，以及两者的对应关系。



语言和世界的逻辑结构

世界的逻辑结构

世界的逻辑结构分为三个层次：

第一，世界是事实的总和，而不是事物的总和。

第二，一个事实是一些事态的存在状态。

第三，一个事态是一些简单对象的组合。

事物：指具体的东西。比如一所房子，一辆车，一个苹果，一个人，一头牛，一棵树……这些都是事物。

事实：对事物的某种性质、状态的描述，如“苏格拉底是伟大的哲学家”“这所房子是设计师历时三年设计完成的”“李明在开车”等这样的描述就是事实。

事态：事实存在的不同状态，如“李明开车的车速与方向”等就是事态。

厘清了这几个概念后，我们来逐条进行分析。

第一，世界是事实的总和，而不是事物的总和。

按照常识思维，世界应该是事物的总和，如果没有事物，世界不就空空荡荡什么都没有了吗？而维特根斯坦为什么说世界不是事物的总和，而是事实的总和呢？

一句话解释就是事物可以继续被分解为诸多事实。

“房子”就是实实在在的事物。但分析哲学是从逻辑的角度进行的分析与拆解，“房子”这个名称不过是蕴含建造过程、建筑风格、建筑用途等事实的统一体。也就是说，“房子”这个事物还可以继续被分解为诸多

的事实[4]。

我们看到世界上任何一个事物，都可以继续将其化解为一系列的描述，即事实。因此，维特根斯坦在《逻辑哲学论》开篇就指出：世界是事实的总和，而非事物的总和。这是他从逻辑分析的角度提出的。

第二，一个事实是一些事态的存在状态。

对一个事实再进一步分析，就会分析出一些事态。

刚刚已经说到，事态是指事实存在的不同状态。比如“李明在开车”，这是一个事实，对其继续分析就要问：李明是从哪里开向哪里？车速是多少？“开车的方向”“车速”等都是“李明在开车”这个事实的存在状态，不同的状态共同构成一个事实。

第三，一个事态是一些简单对象的组合。

如果将事态再往下分析，就会分析出简单对象。

这里说的“对象”并不是指现实世界中的具体事物（因为现实事物都可以继续被分解为诸事实），而是指不能再分的逻辑上的原子——无法用经验去观察和表达出来的最小的单位，确切来说就是“简单对象”。

你也许要问，世界中存在这样的简单对象吗？它具体指什么？

“简单对象”是维特根斯坦从逻辑上推导得出的，或者说这个概念是他从逻辑角度进行的设定——一定要假设“简单对象”的存在，才能推出事态、事实和世界。

维特根斯坦之所以要进行这样的设定，是出于他对语言意义分析方

面的考虑。因为语言的意义在于能够表达和描述世界，假如所有的事物都能够被继续分解，都用摹状词表示，那么分解出来的命题中又包含名称，名称又可以继续分解下去……如此一来，命题将永远处于被分解状态，永远得不到真命题。在这种情况下，我们用语词构成的命题来谈论世界，就太不可能了。

所以，从逻辑上讲就应该设定“简单对象”的存在，且这个“对象”不能独立存在，它总是出现在事态之中。只有当“简单对象”从逻辑上不能再被分解时，以此为出发点，层层上升，最后才能推出整个世界。

对于“简单对象”，大家理解起来会有些困惑。因为我们都是站在经验的角度，认为“简单对象”肯定都有具体的对应物。但我们要明白，维特根斯坦不是站在经验的角度，而是站在逻辑的角度考虑问题。

维特根斯坦其实也举不出“简单对象”的具体例子，但就是要从逻辑上先肯定“简单对象”的存在。“简单对象”简单理解就是逻辑上不能再分的“绝对的、简单的”东西。

维特根斯坦在《逻辑哲学论》的第三章和第四章中说到，事实的逻辑图像是思想，思想是有意义的命题。而命题是语言中的命题，思想通过语言来表达，于是事实和命题这两者联系在一起，或者说世界和语言联系在了一起。

接下来，我们切换到语言的世界中去分析语言的逻辑结构是什么，语言的逻辑结构又是如何与世界的逻辑结构一一对应起来的。

语言的逻辑结构

和世界的结构一样，语言的逻辑结构也分为三个层次：

> 第一，语言是命题的总和。
>
> 第二，一个命题是一些基本命题的逻辑函项。
>
> 第三，一个基本命题是一些简单名称的排列。

第一，语言是命题的总和。

语言的基本单位是命题而不是名称，这一点我们之前也有解释，因为名称是可以被摹状词理论消解掉的。还有，名称本身在逻辑上是不具有真假意义的，名称只有在语境和命题中才有意义。所以从逻辑上说，语言的基本意义单位是命题。

在维特根斯坦看来，语言中的命题对应世界中的事实，因为命题就是描述事实的。

比如“树叶是绿色的”，这个命题描述了自然界中实实在在的树叶的颜色，描述的是世界中的一个事实。此命题是此事实的图式。因为，此命题的各要素对应着事实中的各要素，并且命题中通过一个“是”把各要素联结起来了。“是”字就是一个带有逻辑性的连接词，表达出了现实中的树叶及其属性的关系。

在语言的结构中，语言由所有的命题构成，就如同世界是由所有的事实构成一样。命题是对事实的描述，语言中的命题和世界里的事实一一对应起来。

第二，一个命题是一些基本命题的逻辑函项（真值函项）。

我们对命题继续分析就可以得出一些基本命题，一些基本命题共同构成了一个命题。那么，如何表示这个命题和由它分解出来的多个基本命题之间的关系呢？这就涉及第二点内容——真值函项理论。

一些基本命题是有逻辑地组成一个命题的，维特根斯坦将命题和基本命题之间的逻辑关系和逻辑结构，表达为数理逻辑中的真值函项关系。

当然，这里涉及数学和逻辑的知识，我们可简单地去理解。就好比说，有一个命题是由几个基本命题复合构成的，这几个基本命题的真假值就决定了由这几个基本命题组成的整个命题的真假值。命题就是这几个基本命题的真值函项。

比如一个命题S：这个红色的苹果很甜。我们可对其分解出三个命题：

	①	②	③	S
1	真	真	假	假
2	真	假	假	假
3	假	真	假	假
4	假	假	真	假
5	假	假	假	假
6	真	假	真	假
7	假	真	真	假
8	**真**	**真**	**真**	**真**

分支命题的八种组合方式

① 这是一个苹果；

② 它是红色的；

③ 它很甜。

总命题S的真值取决于它的三个分支命题的真假值，也就是说三个分支命题中任何一个命题的真假值的变化，都会引起总命题S的真假值的变化。

比如当①为真，②为真，③为假时，会得出结论：这个红色的苹果，它不甜。那么总命题S“这个红色的苹果很甜”即为假命题，这是一种情况。以此类推，会出现8种组合方式。只有当分支命题①②③都为真时，总命题S才为真，才可得出结论：这个红色的苹果很甜[5]。

总结来看，从命题分解到基本命题，从基本命题推导出命题，二者之间的逻辑关系蕴含在真值函项关系当中。真值函项关系，就体现了其中的算法。不同的计算方式，会得出不同的结论。

基本命题通过一定的逻辑关系组成命题，这个过程就如同事态通过一定的组合构成了事实。语言中的基本命题对应世界中的事态。这就是这一层次的语言和世界逻辑结构的对应关系。

以上我们讲的是命题和基本命题之间的关系问题，以及基本命题与世界中的事态结构的对应。

第三，一个基本命题是一些简单名称的排列。

“简单名称”也是从逻辑意义上来说的，是基本命题中最小的最原始的记号，是不能再被分解、分析的逻辑原子。“简单名称”对应世界里的“简单对象”。这里需要强调的是，“简单名称”和“简单对象”都是逻辑意义上的推导结果，蕴含着某种先天的逻辑必然性[6]。

语言和世界的逻辑关系

首先，要素的对应：简单名称对应简单对象，基本命题对应事态，命题对应事实。

其次，要素联结方式的对应：从简单名称到基本命题的逻辑关系对应，从简单对象到事态的逻辑关系；从基本命题到命题的逻辑关系对应，从事态到事实的逻辑关系；从命题到语言的逻辑关系对应，从事实到世界的逻辑关系。

最后，语言和世界对应起来。

在语言的逻辑结构中，真值函项理论是一个难点。接下来，我们将对真值函项理论进行深入探讨。

17
维特根斯坦：
对传统哲学问题的解决

真值函项理论由弗雷格和罗素首创，维特根斯坦接受了这样的做法，并首次使用真值函项表来表明基本命题的真假与其他命题的真假的关系。

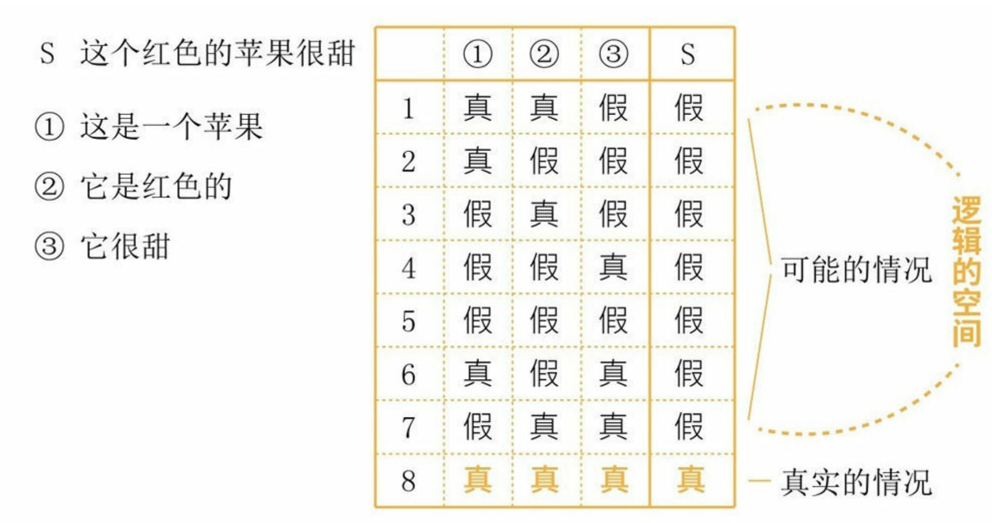
真值函项理论

真值函项表的提出，是维特根斯坦对真值函项理论的贡献之一。而且维特根斯坦将真值函项理论应用到了对日常语言命题的分析中。

真值函项理论，可将日常语言命题转化为符合逻辑句法的逻辑命题。凡是能被转化为这套逻辑语言的命题，就在可说的、可思的领域；凡是不能实现这种转化的命题，就在不可说的、不可思的领域。

我们回到之前的例子，“这个红色的苹果很甜”这个命题可被分析出八种情况。若将这八种情况的范围比作一张网，命题的所有取值范围不会超出这张网的范围。这张网揭示出这个命题内在的所有可能的逻辑关系，它构成了我们的逻辑空间——由一种真实的情况和七种可能的情况构成的可以思维和想象的空间。所谓可能的情况就是，比如“①为假，②和③为真”即“有一个东西不是苹果，它是红色的，它很甜”。这种情况有没有可能？有可能。这个东西有可能是樱桃，也有可能是西红柿或者其他，这种可能的情况是我们能想象出来、能思考到的。关于这个命题的所有可能性都在这张网的范围里，你还能想到第九种情况吗？不能

了。



	①	②	③	S
1	真	真	假	假
2	真	假	假	假
3	假	真	假	假
4	假	假	真	假
5	假	假	假	假
6	真	假	真	假
7	假	真	真	假
8	真	真	真	真

可能的情况和真实的情况

以此类推，把这种分析方式应用于日常语言的所有命题上，会有什么结果？

诸多基本命题和命题之间的关系的可能性就会产生诸多张网。这一张张可能之网交织在一起便形成了一张巨大的网，这张网会把所有可想象的、可思考的且能被语言表达的各种情况都囊括在内。这张网的范围就是可思想的范围，同时也是可以言说的范围；这张网的边界就是思想的边界，同时也是语言的边界。超出这个边界以外，就是不能想象、不能言说的。[7]



世界与世界以外

在可思的、可言说范围以外的命题，就是无法被还原为某些基本命题的真值函项的命题，是无法得出可能性之网的命题，如“人生的意义”“什么是正义”“什么是美”“什么是道德伦理”等。你能将“人生的意义”还原为几个基本命题，然后去判断这几个基本命题值的变化对“人生的意义”这个值的变化产生的真假影响吗？不能的。因为这是说不清楚的，你无法将这类话题还原出一套符合逻辑句法的语言表达式，即逻辑语言。关于不可说的领域，后面还会详细介绍。

此时就要划清界限，对不能说（不能用逻辑语言去论说）的，保持沉默。

哲学的任务：澄清前提

在维特根斯坦看来，传统哲学家一直以来的问题，就是谈论那些根本不在日常语言探讨范围内的话题，如世界的规定性、存在之为存在等

形而上学问题。这些话题根本无法用语言，确切地说是无法用逻辑语言进行精准表达。当人们用日常语言去表达它，并试图将其说清楚时就会出现问题，然后“胡说”。

传统哲学家一直希望哲学能成为一门科学，并试图告诉人们关于世界的确切知识。但在维特根斯坦看来，哲学家要做的不是去找答案，而是对探讨的前提进行澄清，比如探讨“世界的本质是什么”，前提是先去分析这个命题是否能被探讨，是否在可说的范围。

澄清讨论的前提，最终要落脚于澄清哪些命题能被讨论，哪些命题不能被讨论，为思想划界。而思想又只能通过语言表达出来，因此搞清楚语言的界限，也就搞清楚了思想的界限。接下来就要对语言划界——区分可说的领域和不可说的领域。具体如何区分，可运用真值函项理论，将真值函项表作为一个标准，来看看日常语言的命题能否被还原为一套符合逻辑句法的逻辑语言。如果能实现这种还原，命题则在可说的领域，在思想的层面就能对其进行讨论，如果不能实现这种还原，命题则被列在不可言说的领域，在思想的层面就不能对其讨论。

对传统哲学问题的解决

按照这个思路，维特根斯坦就解决了传统哲学的问题。

前面说到，传统哲学的问题是日常语言的误用而导致的，用日常语言去讨论不可说之物，日常语言中的逻辑结构被掩盖了。

维特根斯坦解决了这些问题。他通过真值函项理论，日常语言中被遮蔽的逻辑结构被揭示出来。通过给语言划界，把能还原为符合逻辑句法的语言划在可说的领域，把可说的说清楚；把不能还原为符合逻辑句

法的语言划在不可说的领域，保持沉默，不使用日常语言去讨论。

那么，传统哲学讨论的话题（形而上学等终极意义）不就被排除在可说领域之外了？因为它们无法被还原为符合逻辑句法的逻辑语言。既然传统哲学的话题都不在可讨论范围内，那么传统的哲学问题不也就被解决了？

大家会发现，维特根斯坦的思路是非常独特的。他不同于以往的传统哲学家，而是自己寻找了另外一条路——通过对传统哲学问题的“消解”，去解决传统哲学的问题。

因此，维特根斯坦在写完《逻辑哲学论》之后，他认为所有的哲学问题都被解决了，就跑到一个山村里去当小学教师了。

18
维特根斯坦：
神秘的不可说之物

接下来，我们转向“不可说的领域”，去看看维特根斯坦认为的不可说之物都包括哪些内容。

可说的和不可说的标准

关于“可说与不可说的”标准，前面已经有所介绍。维特根斯坦将日常语言中的命题还原为符合逻辑句法的语言，凡是能够用逻辑语言表达的，就属于可说的；凡是无法还原为逻辑语言的，就是不可说的。

语言和世界具有同构性。把语言分析透了，语言的逻辑结构也对应世界的逻辑结构，因此语言的界限就是世界的界限。可说的都在世界里，不可说的都在世界之外。在世界里的，都是有结构的东西；没有结构的就在世界以外，是不可说的领域。

可问题是，既然这些不可说了，就意味着是不可思的，那我们又是如何感知这些不可说的东西，如何领悟到它们呢？比如我们对“人生的意义”“什么是美”“什么是勇敢”这类话题会有直觉上的认知，知道一些但又说不清楚。这其实就是“不可说的领域”的显现方式问题。

自身的显示

不可说的领域，通过自身的显示被人们所认识和领会，它们通过自

身的显现从而完成自身的意义。这里其实有一些神秘色彩。

我们并没有将这类话题一棍子打死、完全否定，不可说的东西在远处若隐若现，就像星星一样不断显示自己。正是它们自身的“显示”，使得我们能够静静地领会到它们，但无法将其琢磨清楚，无法用逻辑构造的方式将其分析清楚。

人生的意义，是我们在漫步人生路中慢慢领悟到的；艺术的美感，是我们在欣赏艺术作品时感受到的。只有超越当下的处境，我们才能把握这些东西。但，每个人又是无法脱离当下去抓住当下以外的东西的。只能说，我们在冥冥中能体会到一些“人生的意义”或“艺术的美感”，但无法用精准的逻辑语言去言说。如果要用日常语言将其说清楚就会犯错，甚至会“胡说”。因此对这个神秘的领域，维特根斯坦的办法就是——不说，保持沉默。

神秘的不可说之物

那么，不可说之物涉及哪些领域呢？

第一，伦理学。诸如“人生的意义”“人应该做什么，不应该做什么”“什么是善”“什么是恶”等这类关于人生终极意义、绝对价值的东西，都是不可说的，确切地说是无法用逻辑语言去言说。

第二，审美的情感。“什么是快乐”“什么是幸福”“什么是悲伤”等这些人类的情感，以及审美的体验，比如“艺术作品带给人的美感以及心灵的震撼”是不能用逻辑语言来言说的。

第三，宗教信仰。你没办法用逻辑语言去把信仰层面的东西说清

楚，你也没办法对“上帝”这个概念进行逻辑的分析，你只能表达对宗教的向往，表达对“上帝”的敬畏。但这些都是你内心中的神秘的体验，你只能自己去体会，无法用逻辑语言言说。

当然，不可说的领域还有很多，包括逻辑形式本身不可说，哲学本身也不可说。你能说清楚“哲学”是什么吗？自古以来，人们不断追问“什么是哲学”，但“哲学”本身是什么呢？“哲学”的内涵只有通过自身的显现才能获得意义。哲学是一种活动，在维特根斯坦看来，哲学不是为了找到答案，而是把论说的前提澄清。既然是澄清命题的活动，“哲学”本身也是不能用逻辑语言说清楚的。

19
维特根斯坦：日常语言的回归

在沉默了多年之后的1929年，40岁的维特根斯坦重返剑桥。他以《逻辑哲学论》作为他的学位论文，通过了由罗素和摩尔主持的博士论文答辩，而后留在剑桥当哲学教授。就在这时，维特根斯坦的思想发生了重大改变，他认识到，自己在第一本书《逻辑哲学论》中犯了严重的错误，并开始对自己的前期思想进行彻底批判。

后期代表作《哲学研究》

在维特根斯坦的后期哲学阶段，其最为著名的代表作是《哲学研究》。

读过原著的朋友会发现，《哲学研究》和《逻辑哲学论》的写法很不一样。《逻辑哲学论》写得非常规整，逻辑性很强，就像一个产品说明书。而《哲学研究》写得比较轻松，由一些片段式的话语构成，还包含很多看似漫无边际、杂乱无章的表达，整本书就像一个个随意片段构成的“风景画册”。我们需要从这些零散的片段中去寻找彼此之间的关联，从而总结出维特根斯坦的思想精髓。

前后期哲学的异同

那么，维特根斯坦的后期哲学，到底发生了哪些转变？

当然，其哲学讨论的大前提没有变，依然还是在语言哲学范畴内，关心的也是思想的语言表达等问题，而非表达的具体内容。但他前后期对语言的研究方式或者切入点却完全不同了。

静态与动态

维特根斯坦前期哲学属于人工语言学派，注重对语言的逻辑结构的静态分析。

因为语言和世界具有同构性，把语言的逻辑结构分析清楚，就能通过语言的逻辑结构映射出世界的逻辑结构。语言的意义在于用语言把言说的对象说清楚，从而也就把这个世界说清楚了。将逻辑结构的规则研究透，是维特根斯坦前期哲学研究的主要任务。通过对语言的逻辑结构来分析探讨语言的本质，也是其前期哲学的研究方式。

到了后期，维特根斯坦抛弃了前期的研究方式，转向了对语言用法的动态分析。他不再通过严格的逻辑分析以检验可说与不可说之物，而是认为语言的意义体现在不同的具体生活中。不同的生活场景，语言所表达出来的意义是不同的，因此要对语言的用法进行分析。维特根斯坦后期哲学，采取的是非本质主义的方式。语言活动都是各种不同的游戏，不同游戏之间没有唯一的本质，只有彼此的相似性。

这就是维特根斯坦前后期哲学最为不同的地方。他前期研究的是语言的逻辑结构，后期研究的是语言的实际用法；前期是对语言的静态分析，后期是对语言的动态研究。

对日常语言的态度

在前期，维特根斯坦对日常语言抱有很大的不信任感。他认为日常语言本身是不完善的，人们对其误用导致了哲学问题的出现，因此他需要构造出一套理想的、完善的人工语言来防止日常语言出错。因而，他前期哲学的重点就是对语言的逻辑结构进行分析，通过逻辑构造的方式一步一步推导出理想的人工语言。

到了后期，维特根斯坦采取了相反的态度，他放弃了这种理想的人工语言，回归到日常语言之中。他认为日常语言本身没有问题，日常语言不是不完善，而是传统哲学家对日常语言的滥用或者误用才导致哲学问题的出现。所以后期的焦点就在于对日常语言的使用规则的研究，把这个问题弄清楚才能解决哲学出现的问题。

维特根斯坦说：

> 我们走上了结在地面上的薄冰层，在那里没有摩擦力，因此在某种意义上说条件是理想的，但是，恰因如此，我们也不能行走了。我们要行走；于是，我们需要摩擦力。请回到粗糙的地面上来！[8]

于是，维特根斯坦回到了粗糙的日常语言的地面上来，开始对日常语言的用法进行研究。

总之，其前期哲学是人工语言学派的方式，注重的是构造一套理想的人工语言；其后期哲学，是日常语言学派的方式，注重的是对日常语言的用法研究。

维特根斯坦影响之所以如此之大，就是因为其前后期的哲学思想分

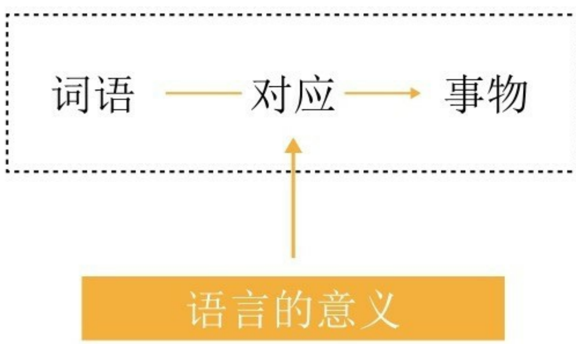
别对逻辑实证主义和日常语言学派的发展产生了极大的影响。而这也正是分析哲学的两个重要理论派别。

20
维特根斯坦：对“奥古斯丁语言图画”的质疑

“语言游戏说”是维特根斯坦后期哲学的核心理论。我们理解“语言游戏说”，可先从维特根斯坦对“奥古斯丁语言图画”的批判切入。而“奥古斯丁语言图画”正是一种传统的语言观的体现，跟维特根斯坦前期的语言图式论的思想是一致的。

奥古斯丁语言图画

在《哲学研究》的开篇，维特根斯坦引用了奥古斯丁在《忏悔录》中的一段话，并将其解释为“奥古斯丁语言图画”。



奥古斯丁语言图画

> 奥古斯丁在其《忏悔录》I/8节种中写道：假定大人们命名了某个对象并且与此同时转向它，我看到了这个事实并且领会到，这个对象被经由他们想要指向它时所发出的那些声音加以表示了。但是，我是从他们的身体活动——这个所有民族的自然的语言——中

获知这点的。（这种语言经由面部表情变化和眼部的变化，经由肢体的动作和说话的音调来表明心灵有所追求，或有所执着，或有所拒绝，或有所躲避时所具有的诸感受。）以这样的方式，我逐渐地学习理解了我一再地听到人们在其在不同的命题中的诸特定的位置上说出的诸词语是表示哪些事物的。现在，当我的嘴巴已经习惯于这些符号时，我便借助于它们来表达我的愿望。[9]

紧接着，维特根斯坦说：

> 在这些话中我们得到了关于人类语言的本质的一幅特定的图像——我觉得事情是这样的。即这幅图像：这个语言的语词命名对象——命题是这些名称的结合。——在这幅关于语言的图像中，我们发现了如下观念的根源：每一个语词都有一个意义。这个意义被配置给这个词。它就是这个词所代表的那个对象。[10]

通俗理解，语言图像的本质就在于，语言中的词能对应现实中的某一对象，语言中的词与实在事物之间有着对应关系。比如“桌子”这个词的意义就在于它对应着现实中实实在在的桌子。要判断“桌子”作为一个词是否有意义，只需要看其能否在现实中找到一个与之对应的实在之物。

语言的意义在于其指称的某一个对象。这就是奥古斯丁的语言观，与维特根斯坦前期的语言图式论表达的内涵是一致的。

对传统语言观的质疑

这时，维特根斯坦开始反思，这种传统的语言观完全正确吗？是不是语言的全部意义，都体现在语词和物体的对应关系中呢？对一个名称来说，必须要通过某个外在的对象，才能确定这个语词的意义吗？有没有别的情况出现？

这就要回到生活和日常的语言中去看了。维特根斯坦开始对传统的语言观发起挑战，并对自己前期的思想产生了质疑。

通过不断思索，他发现并不是所有的语词都用来指称对象，并不是所有的词都具有与物体的对应关系。指称某个物体，仅仅是语言中部分词语具有的功能，还有很多词是没有对应物的。比如口语中的“是的”“好吧”“难受”“心痛”“放肆”“走开”等，这类词根本就不是“事物的名称”，没有起到指称对象的作用。针对这类词，“奥古斯丁图画”无法解释，“语言图式论”也无法解释。

维特根斯坦又举了一个例子。我们去水果店买苹果，写了一张纸条递给售货员。纸条上写着“五个红色的苹果”。售货员看到纸条后，便会拿来五个红苹果。

我们将“五个红色的苹果”这句话分为三个词：苹果、红色、五个。

“苹果”这个词还好说，有对应的物体，就是实实在在的苹果，因此这个词就是物体的名称。

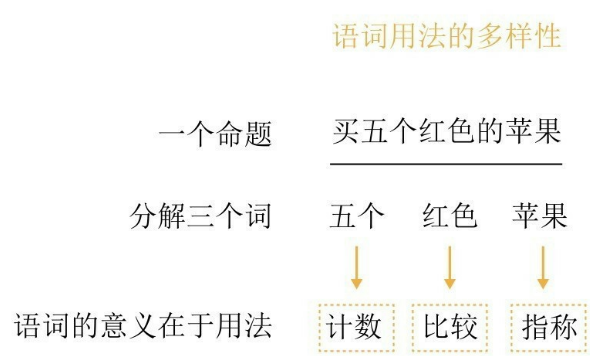
但“红色”这个词，对应物是什么呢？有个东西叫“红色”吗？你很难找出一个具体的叫“红色”的东西，只能说“红色”是物体具有的某一种性质罢了。

“五个”这个词，其对应物是什么？你能找到一个实在的东西，说它

叫“五个”吗？不行的。

除了“苹果”以外，“红色”和“五个”这两个词都无法用“奥古斯丁语言图画”来解释，但这两个词又确实是有意义的。针对这样的情况，该如何解释？

维特根斯坦认为，问题的关键点就在于语词的用法。



语词的多种用法

语词的用法

售货员之所以能理解这些词的含义，是因为售货员对词的用法非常清楚。

“苹果”代表具体的物体，这是语词的指称用法。因而看到“苹果”这个词，就能找到对应物。

“红色”代表的是颜色，要通过比较找到相应的颜色，因此“红色”这个词的用法就是进行比较。

“五个”代表的是物体的数量。数量需要通过数数的方式——从一个、两个、三个、四个、五个这么一直数过来而得出。“五个”这个词的

用法就是计数的活动。

我们通过分析得出，语言的意义不限于“奥古斯丁语言图画”里说到的仅仅是指称某物，还有很多其他功能，比如“计数”“比较”等，这些就是语言的不同用法。语言的意义就体现在对语言的不同用法之中。

这时思路就打开了，维特根斯坦不再仅仅把语言看作世界的静态对应，而是将其看成一个活灵活现、动态的东西，强调的是在实际运用中挖掘语言的意义。在实际运用层面，语言的用法是多样的。不同的用法，语言所表达的意义就会不同。这就是后期维特根斯坦语言观上的转变。

维特根斯坦说：

> 请想一想一个工具箱中的工具：那里有一把锤子、一个钳子、一把锯、一把螺丝刀、一把尺子、一只胶锅、胶、钉子和螺丝钉。——这些对象的功能是非常不同的，同样，诸语词的功能也是非常不同的。[11]

总体来看，传统的语言观将语言仅仅当作一个大的工具箱，这个工具箱把里面的工具都遮盖了，我们只看到了工具箱具有的一个功能——语言仅仅指称对象，并且以为这一个功能就是语言的全部功能。

而后期，维特根斯坦将这个工具箱打开，发现里面有这么多不同的工具，犹如不同的语词具有的功能和用法。于是，维特根斯坦后期的任务便是对语言的不同用法进行分析。

这里需要注意一点，维特根斯坦并不是完全否定“奥古斯丁语言图

像”，只是“奥古斯丁语言图像”的理论只能部分地去解释语言的意义。对语言意义的探索，不再采取单一的静态视角，而要采取多元的动态视角，从语言不同的用法中去体会语言的意义。而这项工作，必然要求他回到日常语言中去完成。

这时，维特根斯坦又有了一个新的发现，语言的不同用法又是跟实际行动交织在一起的，语言的意义要从实际活动中找寻。那么，语言和行动交织在一起的活动是什么呢？

21
维特根斯坦：语言活动是一场游戏

语言和行为交织在一起的活动，就是一场语言游戏。

游戏

通俗地讲，游戏就是按照某种规则进行的有着参与感的活动。比如“踢足球”是一种游戏，游戏规则是把球踢进对方的球门才算获胜。球场上的每个人都要在遵守规则的前提下参与这项运动。“下象棋”也是游戏，双方按照象棋的规则展开，谁先把对方的主帅干掉，谁便获胜。

可见，游戏是这样一种活动：参与者处于同一特定情境中，按照游戏规则开展行动。在游戏进行的动态过程中，游戏的意义便也显现出来。

语言游戏

维特根斯坦将游戏活动联想于语言层面：语言活动，是不是也是一场游戏？

人们使用语言的活动，其实就是说话者和倾听者都进入某种特定的情境，按照共同的规则展开的语言游戏活动。在语言和行动交织的过程中，语言发挥其作用，语言的意义得以显现。我们说一句话或说一个词，所表达的意义只能在这个特定的场景中显现。如果在其他场景，这

句话或这个词的意义或许就不同了。

你去苹果手机店，你对店员说：我要买一个苹果。这时店员会给你拿来一个苹果手机，而不会给你拿来一个实实在在、可以吃的苹果。这是为什么？因为你们处在一个特定的场景中，“苹果”这个词的含义和“在苹果店买手机”这个活动联系在一起。因而“苹果”就有着特殊的指称，有着特别的使用方式。

你和店员之所以能够让“买手机”这个活动正常开展下去，就是基于你们对“苹果”这个词的用法有着共同的理解，你们遵守着共同的规则。所以在这个活动中，“苹果”这个词才能发挥它的作用，指称手机。而如果你到水果店说买一个苹果，那店员就会给你拿水果“苹果”了。



语言游戏

用维特根斯坦自己的话说就是：把语言和行动交织在一起的整体，称为语言-游戏。

关于语言游戏，我们要注意以下几点：

第一，语言游戏并不意味着用语言做文字游戏，而是把语言活动类比为游戏活动。人们使用语言，就像从事一场游戏活动。

第二，语言的意义只有在人使用语言的动态过程（语言伴随行为的

过程）中，才能得以显现。比如，象棋里每一个棋子都有自己的走法，如果这些棋子静止不动，每个棋子都会毫无意义。只有当这些棋子按照各自的规则“走起来”，各个棋子自身的意义才得以显现。语言游戏也是同理。

第三，和语言交织在一起的行动多种多样，这就意味着语言游戏的玩法多种多样。语言作为整体，要遵守多种不同的游戏规则。如“买五个红色的苹果”，这一句话中就交织了三种语言游戏。

第四，在使用语言的过程中，人们要遵守共同的规则。只有当大家在同一规则下，才能使语言活动顺利进行。

遵守规则的前提

这时我们就要追问，为什么人们能够做到遵守共同的规则？遵守规则的前提是什么？

人们有着共同的生活形式。人们遵守共同的规则，这是在共同的生活形式下被训练的结果。所有人都生活于同一个世界，处在同一个生活共同体中，每个人接受的都是同样的信息。当人们总是被告知“苹果是一种手机品牌”时，人们就会形成共同的观念：“苹果”指可以吃的水果，还指称手机。那么，当人们形成了共同的认识后，下一步便能在语言游戏中遵守共同的规则。当我们对手机店店员说“苹果”时，他会很自然地将其指称为手机，而非水果。

这个被训练的过程有点类似孩子学说话的过程。家长指着桌子对孩子说“这是桌子”“这是椅子”……家长对孩子不断训练、不断纠正，孩子就能逐渐分辨出哪个是桌子，哪个是椅子。经过长时间的训练，孩子逐

渐形成对世界的认识，并能够按照家长教的语言规则，通过语言表达世界。自此，孩子进入大家共同理解的语言世界，训练就完成了。

人们能做到遵守共同的规则，是人们在共同的生活形式里被训练、被教育的结果。只不过，我们后来不去关注训练的过程（或者说这个训练的过程被遮蔽住了），直接去看结果层面的显现——大家都遵守共同的规则，语言活动才得以顺利进行。

“语言游戏说”的提出是对“语言图式论”的一种抛弃。与其说抛弃，不如说是维特根斯坦思路上的扩展[12]。维特根斯坦的后期思想，格局更大了，视野也更开阔了。

22
维特根斯坦：反本质主义的“家族相似性”

既然语言游戏如此之多，语言活动也千变万化，那么，能不能从这么多语言游戏中找出它们之间共同的本质呢？要回答这个问题，我们就要了解传统的语言观。

传统语言观：本质主义

所谓“本质主义”，即通过千变万化的现象探寻不变的“一”的思维方式。传统的语言观（“奥古斯丁语言图画”和“语言图式论”）是本质主义的语言观。

“奥古斯丁语言图画”表示语言是有本质的。就所有的语词而言，其共有的东西就是每个语词具有的与现实事物的对应功能。维特根斯坦前期的“语言图式论”也表达了同样倾向：人们可通过对语言的分析，找到语言表达式中共有的、最一般的逻辑形式，即语言的本质。但到了后期，维特根斯坦的思考方式发生转变。

语言游戏：反本质主义

维特根斯坦在《哲学研究》里写道：

> 我无意找出所有我们称之为语言的某种共同点，我要说的是：这些现象没有一个共同点能够使我们用一个同样的词来概括一切

> 的，——不过它们以许多不同的方式相互联系着。正因为这种联系，或这些联系，我们才能把它们都称为“语言”。

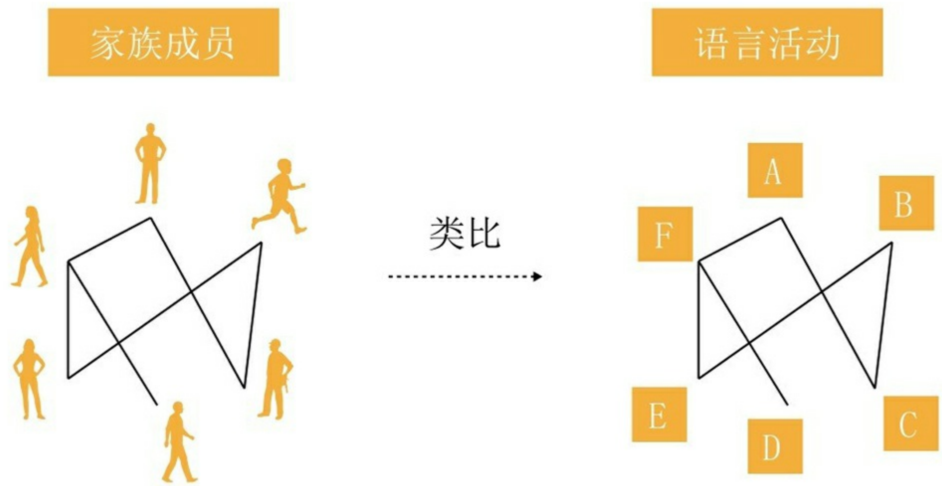
后期的维特根斯坦认为，语言并没有一个最为一般的本质，语言之间只是以不同的方式相互联系着。

就各种各样的游戏（如棋牌游戏、球类游戏等）而言，因各自的游戏规则不同，它们并不具有某种共同的本质，游戏之间只具有相似之处[13]。这些相似之处就如一张错综复杂的网，彼此交织重叠。如维特根斯坦所说：“我们看到一种错综复杂的相互重叠、交叉的相似关系的网络：有时是总体上的相似，有时是细节上的相似。”

同理，不同的语言游戏活动之间也没有共同的本质，只有彼此的相似性。维特根斯坦用“家族相似性”来形容语言游戏的这种特点。

家族相似性

在一个家族中，各个成员之间最大的特点就是具有彼此相似性。家族成员的体型、长相、眼睛的颜色、走路的样子、性情等，都有一些相似之处。比如，哥哥和弟弟之间眼睛有点像，弟弟和姐姐的性格有点像，姐姐和妈妈的眉毛长得有点像，等等。成员间的相似性是交错的，就像一张网。



语言活动的“家族相似性”

维特根斯坦用“家族相似性”来刻画语言游戏活动间的关系。

不要想，但要看

维特根斯坦要求我们“不要想，但要看。”

这个观点很形象地概括出其前后期思考方式的不同。“想”意味着去琢磨，进行抽象思维，从普遍中找寻同一，从“多”中总结出“一”。而“看”是一个观察的行为，在观察的基础上，通过类比总结特点，得出语言活动的多样性和彼此的相似性。我们承认这种特点，但并不意味着通过逻辑推导或者理性思维的方式去追问现象背后的本质是什么。

可以说，“家族相似性”的提出是非本质主义思维方式的体现。不去总结归纳多样性背后不变的“一”，而是承认多样性的存在，因为多样性本身就是特点。

23
维特根斯坦：遵守规则的悖论

遵守规则的悖论

既然语言活动是游戏，而游戏都有规则，那么按照常识理解，只有先知晓游戏规则，在遵守规则的前提下，活动才能顺利进行下去，语言才能发挥它的作用。

但维特根斯坦提出了不同的看法。他认为，语言游戏是这样一种活动：我们在并不知道规则是什么的情境下，就直接进入语言活动中，规则是我们在说话的过程中向我们显示出来的。也就是说，我们在不知道语言的具体用法、在未掌握语言规则的前提下，就直接进入实操阶段，进行语言交流。语言的游戏规则，在语言活动进行的过程中显现出来。

我们对语言游戏的分析，又是建立在规则意义上的分析。因为语言游戏的核心就是遵守规则，要对语言进行分析，其实就是分析游戏规则的问题。

那么，这不就出现悖论了吗？一方面，我们在不知道规则的前提下进入语言活动，进入之后自然“盲目地”遵守了显现出来的规则；另一方面，我们要借助规则对语言活动进行解释，因为要先有规则才能有语言活动。这有点类似“先有鸡还是先有蛋”的问题。

维特根斯坦说：“没有什么行为的原因能够由一条规则来决定，因为每一种行为的原因都可以被搞得符合规则。”

也就是说，任何行为都不能用规则去解释原因，但每一个行为的出现又必须符合某种规则。这就是所谓的“遵守规则的悖论”。

悖论的核心问题

这个悖论的核心问题在于把关于“遵守规则的思考”和“遵守规则的行动”混在一起了。

通过语言游戏的分析层面，我们分析出了语言的不同用法，分析出了语言游戏的不同规则，然后再用这套规则去解释各种语言活动发生的原因。这其实是在思考层面对“遵守规则”的一个思考。

但在语言的实践层面，并不是按照这个套路的。我们并不是先掌握一套规则，对规则有所思考后，再去遵守规则，我们是在不知道规则是什么的情况下就进入语言游戏中。进入语言实践后，规则才显现出来，这才是实际的情况。

“遵守规则”意味着一种实践的行动，我们是在行动的过程中自然地遵守其显现出来的“规则”，进行语言活动本身的过程就意味着“遵守规则”的过程。

我们很多时候说话时其实都是脱口而出的，并不是先思考每个词的用法、语言的语法规则才开口。我们说话是一个“张口就说”的很自然的行为。在语言实践的活动过程中，语言的规则显示出来，我们自觉地遵守这个规则。这有点类似“前方本没有路，走的人多了就形成了路”。

以我们学习母语为例。在没有学习语法的前提下，我们被抛在一个大的语言环境中，即进入中文的语言游戏中。随着语言游戏活动的展

开，日复一日进行语言的实践（不断被训练、纠正、练习等），最终逐渐掌握了中文语言的用法，掌握了语言游戏的规则，从而学会说话。

从语言的实际运用层面来说，我们在“盲目”的状态下直接进入语言游戏中，在行动中才能感受到规则所在，才能谈得上遵守规则；而在对语言进行分析时，我们又倾向于探究出某个规则去解释行为，而这仅仅是对“遵守规则的思考”，是脱离语言的实际用法，抽象地谈论规则的方式。

如果把这两个层面“遵守规则的思考”和“遵守规则的行动”混在一起，就会出现“遵守规则的悖论”。

这时我们也就理解了为什么维特根斯坦后期一直强调要“动起来”，去“动态地”研究语言的用法。语言，也只有真正“动起来”，才能体现出用法和规则上的差异，才能显现其不同的意义。

悖论的解决

维特根斯坦如何解决这个悖论问题？

在他看来，人们不要一直停留在思考层面，不要脱离语言的实际用法去抽象谈论语言游戏的规则，要回到具体的语言游戏活动中，回到语言在生活中的各种用法中，去把握各种语言的规则。

可见，维特根斯坦更加强调语言在实际生活中的用法，语言活动与现实生活有着非常密切的联系，我们不能脱离实际生活去分析语言，空谈语言的特性。这也正是他后期理论的一个总的方向。

24
维特根斯坦：不存在私人语言

在维特根斯坦的后期哲学中，除了“语言游戏论”，他还提出了一个比较重要的理论——反私人语言的论证。在《哲学研究》一书中，“反私人语言的论证”也占据了重要位置。

什么是私人语言

也许你会认为“私人语言”就是自己私自使用的用来表达自己某种感受和情绪的语言，或者是一些暗号或者密语。但实际上，维特根斯坦对“私人语言”的界定，并不像我们从字面理解的那样简单。

维特根斯坦有这么一段话：

> 我们是否能想象这样一种语言，一个人可以用这种语言写下或者说出他的内在经验——他的感情、情绪以及其他——以供他人使用？——我们就不能用我们的日常的语言来这样做吗？——但是我的意思并不是这个。这种语言的单词所指的应该是只有说话的人知道的东西，是他的直接的私人感觉。因此，另外一个人是不能懂得这种语言的。[14]

我们从这段文字中可分析出以下几点内容：

第一，私人语言是只有说话者自己能知道、理解的语言，它仅供自

己使用，其他人无法理解、无法使用。密语或者暗号不算私人语言，因为密语和暗号是你和别人共享的语言，只不过没被大多数人理解而已。

第二，私人语言不能被翻译为日常语言，不能进入公共领域，不能被大家普遍理解和接受。

第三，对于私人语言所指的对象，我们无法通过日常经验把握。私人语言的语词无法用于日常交流。比如当你说“苹果”，人们都知道“苹果”指什么，大家能从日常经验去把握它，因此“苹果”这个词可以用于日常交流，它就不是私人语言。你说出一个词“&￥#”，如果只有你自己知道这个词的意思，我们无法通过经验对其把握，这样的语词就是私人语言。

这就是对私人语言的解释，满足以上几点特征的语言就是私人语言。但接下来的问题是到底存不存在这样的“私人语言”？

反私人语言的论证

从常识判断，你也许会说可能存在这样的私人语言。但维特根斯坦认为，这种私人语言是不存在的。我们不妨来看一看维特根斯坦的论证过程。

第一，每个人都有心理活动，有各种各样的感觉，但我们无法判断自己与他人的感觉体验有无相同之处。因为我们永远无法进入他人的心理世界。

“私人语言”要强调的是自己知道而别人不知道的语言。但问题在于，你说了一句自己认为的私人语言，你该怎么判断这个语言是你自己

私有的呢？你判断这个感觉是你自己私有的，前提是能把自己的感觉与别人的感觉加以区分，在此基础上，你才能判断这个感觉是你自己私有。而你又无法进入别人的心灵世界，也就无法判断自己的心理活动与感觉和他人的是否相同。于是，你也就无法断定这种感觉是你自己独有的。

比如“我牙疼”，关于疼的感觉，你也许会说“只有我自己知道这种疼，其他人不知道”。但，你如何断定自己的这种“疼”的感觉，别人是感觉不到的呢？如果你一定要说这疼痛之感只有自己知道而别人无法感知，那么你首先要将自己的疼和其他人的疼加以区分。但问题是，你无法做到这种区分，因为你永远无法进入他人的心理状态，你只能通过他人的外在行为判断或者推测。这时这个逻辑就站不住脚了。

再者，每个人的生理结构大体一样，可能会有器官上的细微差异，但是“感觉功能”是一样的。你有了疼痛感，别人也能感觉到这种疼痛。你们在同一生活体中，有着共同的生活形式，因此不可能存在只有你自己知道而其他人无法感知的疼，因而也就不存在只有你自己理解，其他人无法理解的私人语言。

第二，私人语言的产生，是由于人们误用了表达感觉的动词。比如“知道”这个词，当你说出“我知道……”，这其实表达出一个知识或者一个经验。“我知道天空是蓝色的”“我知道中国的首都是北京”……这些应该是“知道”的正常用法，此命题的真假是可以通过检验判断的。

但如果你把“知道”这个词误用在了表达自己感觉的层面，比如“我知道我疼痛”“只有我自己知道我很悲伤”，这样的命题你是没办法对其怀疑的。“我疼痛”这句话，仅仅是你对感觉的一种自然表达，它并不是一个知识的命题，不具有真假性。“疼痛”本身不是一个对象，而是你的

感受。

但当你说“我知道我疼痛”其实是把“疼痛”当成一个对象。你知道什么，你知道你“疼痛”，但实际上“疼痛”并不是一个先于语言的对象，“疼痛”就是当你疼痛时用第一人称表达的感觉而已。当你将“知道”这个词用以表达感觉时，好似它就是私有的感觉。

但实际上，表达感觉的这类动词不能用在这里，当人们误将这类词（如“知道”“相信”等）用于表达感觉时，就会出现所谓的“私人语言”。

第三，作为语言的必要条件，任何语言不仅能用于沟通和交流，而且应当具有概括某种情形的功能，但私人语言不具有这样的功能。因为私人语言仅仅表达了一种自己的私人感觉，这种语言无法再进行沟通和交流，也不能概括出具体的情形，因此这不是一种真正的语言。

维特根斯坦不认同私人语言，这跟他后期哲学的整体思路一脉相承。语言活动具有社会性，因为我们生活在同一个世界里，有着共同的生活形式，所有的语言表达都基于对一个生活共同体的表达，不可能有“私人语言”的产生，只有公共语言才是唯一有意义的语言。这也恰恰说明语言的意义在语言的不同用法之中，因为用法是在主体间的语言活动中产生的。

我们会发现，维特根斯坦后期哲学的思路更加开阔，也更加贴近我们的实际生活，因此他的后期哲学对日常语言学派影响重大。

小结：
分析哲学

哲学的危机与语言的转向

从19世纪到20世纪，哲学界发生了一场危机。由于自然科学的发展、思想启蒙运动以及实验心理学的创立，传统哲学面临失去上帝、物质和精神等讨论对象的危机。哲学家们不愿看到这样的结果，纷纷开始寻找新的哲学研究对象，以此来挽救这场危机。这时，哲学家们便把研究的对象转向了语言。

语言问题可分为两个：语言的内容和语言的表达（语言的逻辑形式）。传统哲学家关心的是语言的内容，而分析哲学家们关心的是语言的表达（语言的逻辑形式）。

这时，现代数理逻辑为分析哲学的发展提供了条件。哲学家们将数理逻辑的方法运用于语言的分析层面，以探寻语言中内在的通用的逻辑形式。于是，弗雷格、罗素以及维特根斯坦等分析哲学家，一起完成了“语言的转向”。

弗雷格

弗雷格是分析哲学之父，他的初衷是要给数学找到一个严密的客观的逻辑基础，但这个研究过程却为分析哲学开辟了一条道路。

反心理主义

反心理主义是弗雷格对分析哲学的最初贡献。只有把逻辑的东西和心理的东西区分开来，把主观的东西和客观的东西区别开来，两者不能混在一起，以这个为前提才能进行哲学的研究，才能去对语言进行分析。

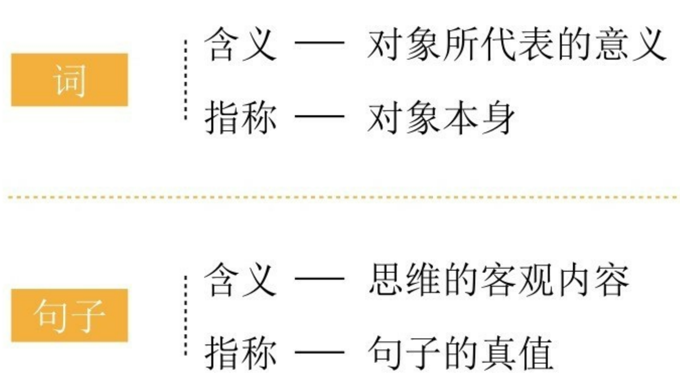


弗雷格：哲学研究的原则

含义与指称

弗雷格提出了最为重要的“含义与指称”的理论。我们可从“词”和“句子”这两个维度对其理解。

词（名称）的含义就是对象所代表的意义，而词（名称）的指称是指具体的对象。句子的含义就是思维的客观内容，而句子的指称就是句子的真假值。



弗雷格：含义与指称

罗素

罗素对分析哲学的最大贡献在于他将数理逻辑的研究方法应用于语言分析中。

外在关系说

“外在关系说”把世界看成是由无数事实组成的世界，事实之间的关系是独立存在的，世界是多元化的而不是单一的。这其实就是逻辑上的一种方法或思考方式的体现——先要把一个整体拆分为各个元素，承认各个元素之间的独立关系，然后再去考察这些元素之间的关系是什么。用在语言上也是一样，去分析语言中各个要素之间的逻辑关系是什么。

逻辑原子主义

要理解罗素“逻辑原子主义”的精髓，我们可把握住一点：通过对语言的逻辑分析——找到语言的不同要素（项）之间的逻辑关联，达到对世界的了解。

大家可能会觉得维特根斯坦“语言图式论”和罗素的“逻辑原子主义”有些相似。的确，罗素和维特根斯坦本是亦师亦友的关系，他们之间的思想也是相互影响的。但确切地说，罗素应该是受到了维特根斯坦的影响，才提出的“逻辑原子主义”。

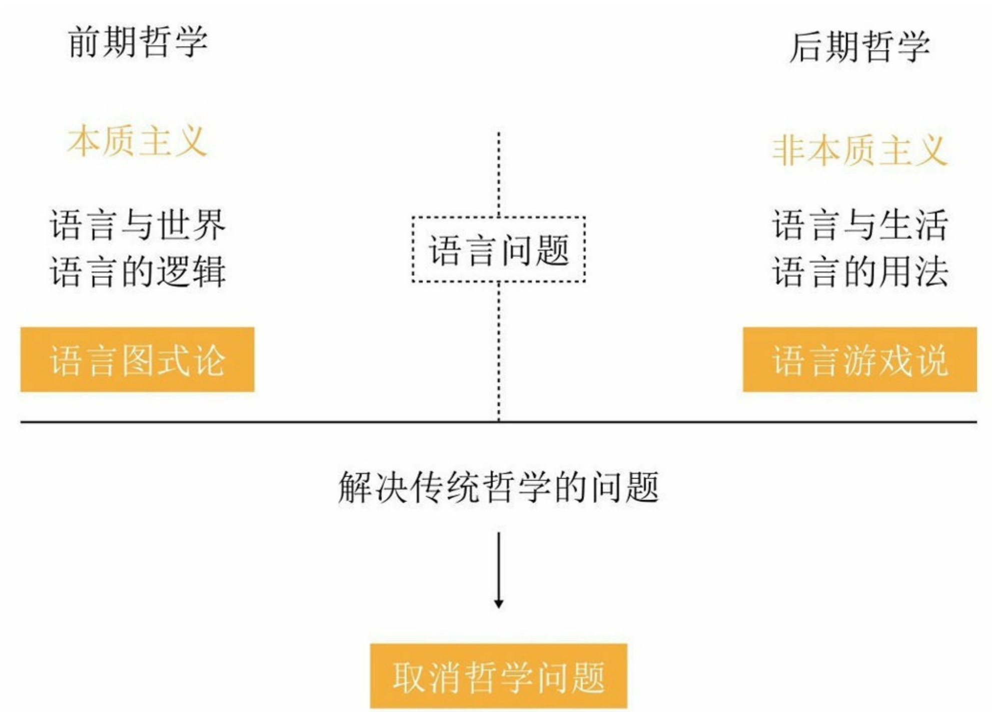
摹状词理论

罗素提出的“摹状词理论”是其对分析哲学的经典贡献。它解决了日

常语言中出现的虚拟实物的存在问题、排中律失效问题以及同一律不再普遍适用的问题。

维特根斯坦

总的来说，维特根斯坦前后期哲学都围绕一个总问题——传统哲学家一直争论不休，无法得出确切的答案的一个问题，而展开。



维特根斯坦的哲学

前期：语言图式论

“语言与世界”是维特根斯坦前期思想的关键词。维特根斯坦通过对语言的逻辑分析，探寻语言和世界的关系，从而找到语言的本质。他前期理论的核心思想“语言图式论”，是本质主义的语言观。

针对传统哲学出现的问题，维特根斯坦提出了自己的解决方法。澄清语言讨论的前提，通过“划界”的方式，他将传统哲学家讨论的话题列在“不可言说”之列。那么，当我们对“不可说的”保持沉默时，传统哲学的问题就被解决了。

后期：语言游戏说

后期的维特根斯坦认为，传统哲学的问题是哲学家对日常语言的误用或滥用所致。传统哲学家在没有完全理解语言的正确用法的前提下，就用语言去讨论诸如“什么是存在，什么是本质”等形而上学问题。传统哲学家脱离日常语言实际使用的语境，将“存在”和“本质”这些概念单独拎出，以探究“存在”和“本质”具体所指的对象，这样的做法自然会出现问题。

传统哲学家好似生了一场怪病，他们因为对语言的误用而陷入思维混乱的境地。在维特根斯坦看来，唯一的解决办法便是让哲学家回归对语言的正确用法的阐明。

于是，后期的维特根斯坦抛弃前期本质主义的思维方式，抛弃“语言图式论”这种静态的逻辑哲学观。他回到日常生活中，以“语言与生活”为研究方向，重点考察语言在实际生活中的用法，提出了具有动态性的“语言游戏说”。

维特根斯坦的后期的哲学还讨论了遵守规则的悖论问题，讨论了反对私人语言等问题，这些都可看作他在“语言的用法”这个大范畴里讨论的问题。

反哲学的倾向

虽然“语言图式论”和“语言游戏说”是截然不同的哲学观，但两者指向的目标是同一个——解决传统哲学出现的问题。我们发现，维特根斯坦并不是就问题本身去解决问题，而是认为“哲学的存在”本身就有问题。他的整体思想呈现出“反哲学”的倾向。他对“传统哲学的存在”的可能性予以一种否定，对传统形而上学进行颠覆。

维特根斯坦前期认为，传统哲学的问题在于这些问题本身就在不可说之列，不能被讨论。于是抛弃之，也就解决之。换句话说，他通过对传统哲学问题的“消除”，以达到解决问题的效果。因为这些问题都不存在了，又何来问题呢？这样的做法，正是对“传统哲学的存在”本身的抛弃。

到了后期，他更加决绝。他认为传统哲学问题的产生是因为哲学家对日常语言的误用导致的，只有对传统哲学思维方式进行彻底的否定和抛弃，才能走出误区，进而飞出黑暗的苍蝇瓶，摆脱思维的困境。

在维特根斯坦看来，哲学是一种阐明性的活动，而不是找寻确切知识、进行理论建构的活动。传统意义上的哲学，到此终结。维特根斯坦从事哲学研究，最终取消了传统哲学存在的权利。

纵观维特根斯坦前后期哲学思想，整体上呈现出一种“反哲学”的态度：反对传统哲学的思维模式，反对传统形而上学的讨论方式，唯有“取消”这些问题才能解决这些问题。

大家在看维特根斯坦的著作时，可能不会有这样的体会，也没感觉到维特根斯坦的态度如此激烈。但当我们结合整个西方哲学史的发展脉络、站在一个全局的角度去理解时，就会发现维特根斯坦的不简单之处。

这就是维特根斯坦——西方现代哲学史上一位非常重要的哲学家。他有着传奇的人生经历，他的哲学也富有极强的反叛精神。

---

[1] ［英］罗素．逻辑与知识[M]．苑莉均，译．北京：商务印书馆，1996:215-216.

[2] 通俗来说，悖论指自相矛盾的命题。两个互斥的观点在逻辑上是等值的，可以互推。比如“以自己为真”作为前提的命题，经过推导后可推出“以自己为假”，从“假”这个方向也可以推出“真”。无论怎么推，前后的命题能够同时成立。这样的一类理论就是悖论。

[3] ［奥］维特根斯坦．逻辑哲学论[M]．韩林合，译．北京：商务印书馆，2017:3.

[4] 在罗素的摹状词理论中也讲到，任何一个主词都可以化解为关于某种性质的判断。“房子”这个词可以化解为关于它的许多属性的描述。维特根斯坦接受了罗素的摹状词理论，认为事物还可以进一步分解为事实。

[5] 当然这个例子也不是特别恰当，因为在维特根斯坦看来，例子中提到的三个分支命题不能算是基本命题。这个例子只是为了帮助大家通俗地理解真值函项的内涵。

[6] 这里可参考前面对“简单对象”的阐述理解。

[7] 这里要注意，“可被言说”是指可被“逻辑语言”言说。凡是能够用逻辑语言表达清楚的都是思想，思想也一定可以被逻辑语言说清楚。

[8] ［奥］维特根斯坦．哲学研究[M]．韩林合，译．北京：商务印书馆，2016:84.

[9] ［奥］维特根斯坦．哲学研究[M]．韩林合，译．北京：商务印书馆，2016:7.

[10] ［奥］维特根斯坦．哲学研究[M]．韩林合，译．北京：商务印书馆，2016:8.

[11] ［奥］维特根斯坦．哲学研究[M]．韩林合，译．北京：商务印书馆，2016:15.

[12] “语言图式论”仅仅表达出语言众多功能中的一种——指称，而“语言游戏说”提出语言的用法多种多样。

[13] 比如足球和篮球，两者具有部分相似性，都是球类运动，都是双方队员竞技，但它们在其他方面又有不同：足球是用脚踢，不能用手；篮球是用手打，不能用脚踢。

[14] ［奥］维特根斯坦．哲学研究[M]．李步楼，译．北京：商务印书馆，2008:133.

第四篇章
现象学魔力

英美分析哲学和欧陆哲学，是20世纪西方哲学的两大主流哲学阵营。分析哲学注重逻辑推导，即通过澄清语言的意义和概念解决哲学难题。欧陆哲学从人本主义出发，注重对人自身的关怀。

本篇章我们主要介绍欧陆哲学中一个非常重要的哲学思潮——现象学。

从广义上说，现象学是一场包含了不同哲学家、不同理论体系的哲学运动。有人将现象学比喻为一条河，而德国哲学家胡塞尔就是这条河的源头。此后，海德格尔、舍勒、萨特、梅洛·庞蒂以及伽达默尔等哲学家的理论成为这条河的支流，每一条支流都流向不同的方向，每一个流派又开辟出不同的哲学空间。

从狭义上来说，现象学指胡塞尔的现象学理论。胡塞尔的著作比较难懂，有着很强的技术性。他在写作哲学时完全沉浸在自我世界中，创造了很多专业术语。单单对这些术语的理解就异常费神，因此很多朋友对现象学望而却步。也正因此，现象学于我们而言有一种特殊的魔力：越是琢磨不透，就越想将其琢磨清楚。

本篇章概览

哲学家

胡塞尔

本篇章流派

现象学

本篇章话题

- ⊙ 什么是现象学
- ⊙ 中止判断
- ⊙ 向内在的超越
- ⊙ 回到事情本身
- ⊙ 意向性
- ⊙ 生活世界

01
胡塞尔：批判“自然的思维态度”

什么是现象学？“现象学”就是一门关于“现象”的学问。

如何理解现象学中的“现象”，它和我们常识中的“现象”有什么不同？要回答这个问题，就涉及对两种“现象”的理解，即自然思维态度中的“现象”和现象学中的“现象”。

自然的思维态度

回顾西方哲学史，哲学家对传统形而上学的探究路径是从“现象”出发探究其背后的本质规定性。传统哲学中的“现象”指的是感性直观，即人们看到的、听到的、感知到的一切。

古希腊哲学家从水、火、气等现象出发探寻世界的本原，而后开启漫长的形而上学之路——探寻现象背后的本质规定和统摄万物的恒常法则。毕达哥拉斯的“数”、巴门尼德的“存在”、柏拉图的“理念”以及黑格尔的“绝对精神”等，这些理论都是此种探究模式（从现象到本质）的体现。传统哲学家采取的是自然主义的思维态度。

什么是“自然的思维态度”？就是在进行哲学思考前，主体不假思索地先预设了认识对象存在，即主体以承认主客二元模式为前提，展开哲学探究活动（主体认识客体）的思维态度。通俗理解，人们先自然地预设了客体存在，然后在此基础上探究客体究竟是什么、背后有哪些本质等。

比如你打算去一个地方度假，你要提前买好机票，登机后飞机把你带到目的地。想想这个过程，在买机票之前，你会怀疑“目的地是否存在”“飞机是否会把你带到其他的地方”吗？不会的。因为你相信你要去的地方一定是存在的，这是你心里对目的地的自然预设。然后，你要做的就是坐上飞机前往目的地。

哲学思维也是同理。采取自然的思维态度会导致一个后果：现象和本质逐渐被割裂。

为什么会这样呢？这是因为人们先预设了作为现象的认识对象的存在。人们首先是从现象切入，但又不满足于对现象本身的认识，而是倾向于、热衷于挖掘和揭示隐藏在现象背后的东西，诸如规律、本质以及恒常法则等。如此，“本质”的领域逐渐被“拎”出作为一个单独的领域加以探讨。随着人们讨论的深入，事物的“现象”和“本质”逐渐被割裂开来（比如柏拉图的理念论，千千万万形态各异的苹果现象的背后，还有一个理念世界，即苹果的“型相”）。于是，此后的哲学讨论就是在“现象和本质”的关系中展开。

可以说，整个传统哲学，都没有跳出主体和客体、现象和本质的二元思维模式的框架。

古希腊哲学就不必说，到了近代哲学，虽发生了认识论的转向——讨论“确定性的知识何以成为可能”，但这依然是以主体承认客体为前提，探究主体如何认识客体的模式，只不过这时哲学讨论的是认识过程本身。

到了康德，他认识到主客关系的二元认识模式存在问题，并试图通过“哥白尼式的革命”改变这种状况。但随后，康德提出现象背后还有一

个“自在之物”的领域（有一个不知道是什么的东西在刺激着人的感官），对其抱持“不可知”的态度，使得这样的划界并没有完全否定本质领域的存在。康德只不过是把“现象背后一定存在某种本质”的态度转换为一种较为温和的态度——对现象背后的东西不可知。对其“不可知”并不意味着它一定不存在，只是说它不可被认识而已。

黑格尔提出的“绝对精神”正是对“本质”的完美诠释。

纵观传统哲学史，虽然哲学家争论不休，但对于哲学讨论的前提，大家却有着某种空前的默契：哲学讨论，理所当然地建立在主体预设客体存在的基础上。只有先承认客观世界的存在，才能完成从现象到本质的一跃——挖掘现象以外的独立本质领域，从而完成哲学的使命。

对自然的思维态度的批判

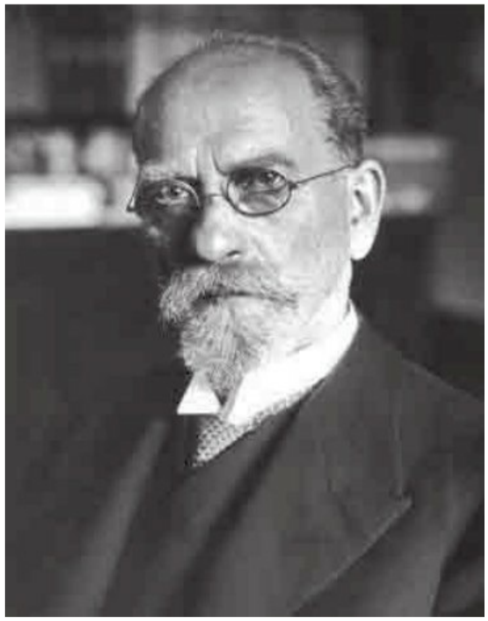
在自然的思维态度的统摄下，谁也没有站出来怀疑哲学讨论的前提是否有问题。但胡塞尔对此提出了质疑，并对自然的思维态度予以了批判。[1]

胡塞尔说：自然的精神态度尚不关心认识批判。

自然的精神态度，即自然的思维态度，它关心的是对象是什么，而不是“对其认识的可能性”的问题，即“认识批判”的问题。

传统哲学家用“你认识的是什么”来代替“你是如何认识的”和“你凭什么能认识”，他们一直忽略甚至逃避关于“认识批判”的问题。这必将导致怀疑论。按照这种方式——因未能对知识可能的前提加以澄清——而得到的知识，就会一直被怀疑、被挑战。当黑格尔提出“绝对精

神”后，传统形而上学达到了辉煌的巅峰，同时也意味着下坡路的开始。传统哲学发生危机，哲学发生转向。



埃德蒙德·古斯塔夫·阿尔布雷希特·胡塞尔（Edmund Gustav Albrecht Husserl，1859—1938年）。20世纪奥地利著名哲学家、作家，现象学创始人，同时也被誉为近代最伟大的哲学家之一。

基于此，胡塞尔对传统哲学及其自然主义的思维模式加以反思和批判，他要探究的是知识何以可能的必然性和普遍性的理论根据。他认为，自然的思维态度不应作为哲学研究的态度。如果要进行哲学的研究，就要采取哲学的思维态度。

作为严格的科学的哲学

在胡塞尔看来，哲学应该是一门严格的科学，它能够为一切科学知识提供理论的基础。胡塞尔毕生的理想，正是要建立一个“作为严格的科学的哲学”。

在胡塞尔看来，科学本应探究的是永恒绝对的真理。无论时空如何变化，这些真理都不会改变，但实际情况却并非如此。许多科学理论，尤其是自然科学的理论，是科学家在一定时空条件下提出来的，你能说这些理论是永恒真理吗？这些自然科学知识当时是正确的，但有可能过一段时间，它会被一种新的理论质疑。

胡塞尔思考，有没有一种比科学更严格的科学呢？于是，胡塞尔把这个任务交给了哲学，他努力将哲学建成一门为所有科学提供基础的科学，并试图通过哲学为科学奠基。

那么，比科学更严格的哲学具体指什么？指的就是现象学。

02
胡塞尔：
回到事情本身

胡塞尔说：

> 现象学：它标志着一门科学，一种诸科学学科之间的联系；但现象学同时并且首先标志着一种方法和思维态度：特殊的哲学思维态度和特殊的哲学方法。[2]

这段话包含两层含义：

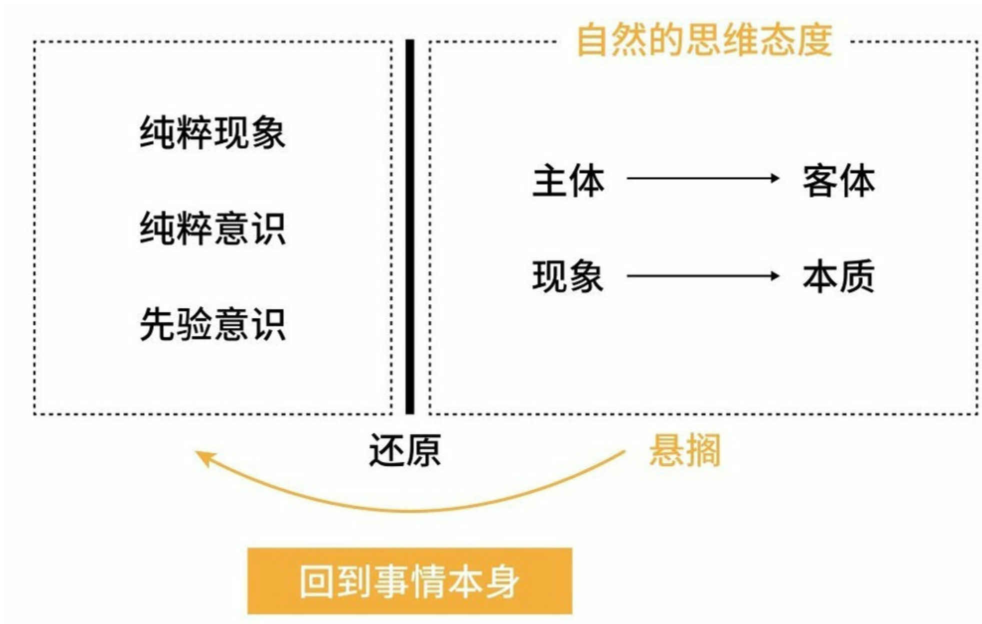
第一，现象学标志着一门科学。这一点我们前面已经讲到，即把哲学打造成一门严格意义上的科学。

第二，现象学标志着一种方法和思维态度。也就是说，现象学不是去研究具体的对象（比如具体的客观物质或主观精神），也不是按照传统形而上学的方式建构一套系统的哲学理论。现象学提出的是一种研究哲学的态度，探索出的是一种独特的思维方法。而且，这样的思维方法不同于传统的自然思维态度，现象学意味是要换一种视角去看待哲学问题。对这个独特方法的探讨，就是现象学讨论的范畴。

那么，哲学家对待哲学这种特殊的思维态度，到底该持有一种怎样的态度？

回到事情本身

如下图所示，我们可将哲学之旅比作一项长跑运动。传统哲学以“自然的思维态度”为起点，摆好姿势、准备出发。这“摆姿势”的动作，在哲学上就意味着主体先预设出一个客观对象，人先站在了主体的位置认识客体。在随后的哲学长跑中，哲学家便以主客二分为前提展开讨论——解释世界中的人和这个世界的关系问题。由此便逐渐导致“现象”和“本质”的割裂。在我看来，这种“割裂”或许是一种“人为”的割裂，一种在人的潜意识中发生的割裂。正因为人在不自觉中采取了这样的认识模式，才导致人会通过“现象”去追寻“本质”。



回到事情本身

这时胡塞尔开始反思：哲学的起点到底是什么？从前人们认为的起点是真正的起点吗？人们不自觉地预设“主客关系”之前的那部分领域又是什么？

由此，胡塞尔提出了现象学的态度——“回到事情本身”。

看事情本来的样子（这里的“事情”是指在人的意识领域里的一种体

验，因为人的任何认识最终都以大脑的意识呈现）——采取现象学的还原方法，排除那些带有主观因素的偏见[3]，把人为因素“悬搁”起来。剩下的就是纯粹意识，即事情原汁原味地呈现在我们大脑中的意识。

现象学的方法是一种“还原”的方法，它将哲学的起点往前追溯，把对待哲学的姿势进行转换。我们“回到事情本身”后便发现，主体和客体本就交融在一起，不分你我。现象和本质是一体的，而不是被割裂开的。[4]

现象学的视角，有一点类似于上帝视角。站在上帝这个第三者的位置，去审视人和世界的关系，最后得出“人和世界自一开始就是交融在一起”的结论。

两种思维态度比较

自然的思维态度指人通过感性直观，经由理性思考后获得事物的“本质”。

现象学的态度指在事物显现的那一刻，所有的一切——事物的感性材料、特征、性质以及事物的各种“本质”属性都一并涌现出来。“纯粹意识”领域既包含感性的材料，也包含由这些感性材料奠基后显现出来的“本质”。

人们在捕捉“现象”时，也直接捕捉到了“本质”。从“直观”中捕捉到的现象，就已经包含了“本质”。

胡塞尔把“本质”和“直观”放在一起，提出的“本质直观”的概念具有一定的独特性。

现象学中的“现象”

现象学里的“现象”和传统哲学中的“现象”的区别，我们可简要概括如下：

传统哲学中的“现象”是指感性直观，即人们感知到的一切，它不包含事物的本质[5]。

现象学中的“现象”指事物显现出来的一切，除了感性直观，还包含理性直观。既有感性材料，也有超越感性材料以外的领域。可以说，现象学中的“现象”范围扩大了。

胡塞尔提出“回到事情本身”，是他不同于以往哲学家态度的体现。现象学的讨论也是基于这个大前提而展开的。之后的问题就是如何才能回到事情的“真相”中，如何才能进行现象学的还原，以及用什么方法。

03
胡塞尔：
中止判断，拨云见日

关于现象学还原的方法，总体来说有三个：“中止判断”（“悬搁法”或“加括号法”）、本质还原和先验还原。

中止判断（悬搁）

“中止判断”也叫“悬搁法”或者“加括号法”。

此方法大家并不陌生，古希腊时期的怀疑论哲学家皮浪曾提出过“悬搁法”。我们常识中理解的“悬搁”就是把东西悬挂起来，搁在一边。在认识论层面，“悬搁”意味着对任何事情都不进行预先的判断，不去评判好与坏。在皮浪看来，我们对世界的意见总是带有主观色彩，因而没办法真正认识世界的真相。我们总是被各种外界因素干扰，没办法达到内心的宁静。因此，只有采取“悬搁法”，才能达到灵魂的安宁之境。

胡塞尔借用了这个说法，表达出一种态度：对所给予的东西是否存在，暂不表态，既不承认也不否定，而是将其放在括号里，中止判断。这是进行现象学还原的一个前提条件。

为什么要悬搁

我们不禁要问：胡塞尔采取“悬搁”态度的原因是什么？他的逻辑起

点又是什么？

前面提到，胡塞尔的现象学口号是“回到事情本身”，其初衷便是回到纯粹的、没有偏见、不带主观色彩的意识领域，寻找不以任何条件为前提的绝对可靠的基础。

但实际上，我们在认识世界的过程中，总是不自觉地受到外界因素的干扰，我们头脑中的意识并不纯粹。拿日常经验来说，我们对事物的认识总是被各种外在的意见左右。在我们还没有判断能力时，外界的各种信息（家长和老师的教导、教科书的知识、历史沉淀下来的信息、广播电视等媒介传播的内容）便铺天盖地向我们涌来，我们只能一股脑儿地接受。因此，我们形成的关于这个世界的认识，是受历史因素、社会因素、人文因素影响的结果。你认为你认识到的世界，是一个真正纯粹的真实世界吗？不是的，你认识的世界只是一个带有主观色彩判断的世界。

我们好似身处认识的囚笼中，四周云雾缭绕，我们看到的世界也是被蒙上了一层“云雾”的不真实的世界。

因此，胡塞尔要做的是把这些阻碍了我们认识世界真相的“云雾”（人的主观偏见、外界的各种意见、声音以及人们对世界的各种预设）进行“悬搁”。用括号把它们括起来，不予讨论。

拨开“云雾”，才能认清世界的真相。

胡塞尔说：

> 在认识批判的开端，整个世界、物理的和心理的自然、最后还有人自身的自我以及所有与上述这些对象有关的科学都必须被打上

可疑性的标记。它们的存在，它们的有效性始终是被搁置的。[6]

这就是胡塞尔提出的“中止判断”的方法（“悬搁法”或“加括号法”）——摘掉每个人的有色眼镜，去纯粹地认识这个世界。

悬搁什么

具体来说，有两种“悬搁”（加括号）的方法，如下：

历史的括号法：对历史知识进行“悬搁”。像前人留下的知识、经验、文化遗产、价值观、习俗、宗教等，这些知识是一种间接知识，对其“加个括号”悬置一边，先不做判断。

存在的括号法：对外部世界的知识进行“悬搁”。这类知识是直接的知识，即我们直接和自然世界的接触就能够获得的。对于自然世界是否存在的问题，我们可先放一放，既不肯定也不否定，不予讨论。

胡塞尔说：“我并不否认这个世界，并不怀疑它的存在”，但要“使用悬搁完全阻止运用关于时空存在的判断”，“使从属于自然态度的一般命题都失去作用”。

这里需要注意两点：

第一，悬搁的态度是一种中立的态度——既不肯定也不否定。我们将外界的各种意见和声音安放起来，不对其进行判断，不对其赋予感情色彩，即“存而不论”。

第二，悬搁并不意味着将世界的一切全部悬搁，而仅仅是把带有主

观判断的预设态度悬搁起来。悬搁的是我们习惯上采取的“自然的思维态度”。当这些直接和间接的知识和不太纯粹的要素被悬置起来后，剩下的就是“纯粹意识”或“纯粹现象”。

04
胡塞尔：本质还原

胡塞尔提出了两种具体的还原方法：本质还原和先验还原。这两种还原方法均以“悬搁法”为前提，只不过各自“悬搁”的程度不同。

“本质还原”进行的是“部分悬搁”。具体步骤是把有关认识对象存在的信念悬搁起来，从而还原到纯粹的现象中，还原到事物绝对的自身被给予性中，在直观中把握事物的本质。

“先验还原”进行的是“彻底悬搁”。不仅把有关对象存在的信念悬搁起来，还要把认识主体在世界中存在的信念悬搁起来，即把对意识存在的信念进行悬搁，最后达到纯粹意识即先验意识的领域。

何谓“本质还原”

所谓“本质还原”，就是回到（还原到）事物的本质和现象一开始交织在一起的意识领域。我们在对事物进行直观时，就已把握住事物的本质。我们直观到的不仅有事物的感性材料，也同时直观到了由这些感性材料奠基而成的本质规定性，即本质直观。

传统哲学模式下的“本质”

传统哲学所谓的“本质”是指事物的共相，即同一类事物具有的以区别于其他事物的某种规定性。我们也可以把“本质”理解为提供事物边界

范围的规则，即在界定的范围内的同一类事物都具有的共同特点。超过这个边界，事物就不再属于这一类事物。比如，苹果和其他水果的区别就在于苹果这种水果的本质规定性——是什么让苹果成为苹果，而不是其他东西。其本质就是苹果这类事物的界限，一旦超过这个界限，苹果就不再是苹果，它有可能是梨、香蕉或其他水果。

如何探寻事物的本质？传统哲学的思维模式是透过现象探寻本质——从感性直观的现象出发，通过归纳总结等一系列理性分析，探寻出另一个本质领域。现象和本质是被割裂的两个领域，人能直观到的仅仅是现象，本质是无法被直观到的。

而现象学中“本质还原”的做法就不同了。

现象学还原把握“本质”

“本质还原”的方式是从对现象的直观把握中，直接把握本质。回到事情本身，意味着直接还原到事物绝对的自身被给予性中。比如，我们在“看”（直观）一个苹果的现象时，就已经直接把握住它的本质规定性了，这不需要经由理性演绎的思维过程。

“本质还原”意味着我们在对个别东西进行直观时，共相就已清楚地呈现于意识里。在直觉事物的过程中就已直接把握了事物的共相，事物的本质连同它的感性材料一起向我们涌现。

如此一来，现象和本质融为一体，而不再是被割裂的两个领域。回到事情本身，就是回到了主体和客体、现象和本质交融在一起的意识领域。我们对对象的各种意识，也不再掺杂任何主观色彩，变得很纯粹。

如何进行“本质还原”

首先，采取悬搁的态度，进行“部分悬搁”。我们可将有关物体存在的概念悬搁起来，存而不论。就苹果来说，我们先把苹果的存在方式（比如它的颜色、形状、味道以及软硬程度等）悬搁起来，不对其进行任何判断，不加入任何主观看法。“看”到一个苹果这个行为就意味着我们直观到了一个长成这样的东西，即感性材料摆在那里而已。

第二步，通过“自由想象的变更”，在直观中把握对象的“共相”和“本质”。这一步比较困难，也是胡塞尔的独特之处。

按常识来说，我们无法做到从一个具体的东西去直接把握它的共相特征，也就是说我们无法从对对象的直观中把握其本质。因为我们惯常采用的都是传统哲学的思维——从现象到本质。

而胡塞尔现象学的还原方法，是对传统思维进行的超越。他要实现的效果正是从直观中把握本质。那么，如何做到这一点？就是通过“自由想象的变更”。

“自由想象”是在人的意识领域发生的一种意识行为，是意识本身具有的特点。对于一个对象，对其进行任意维度的“想象”，并且不断“变更”想象的维度及其内容，就会产生关于意识对象的各种例子（样式或模样）。把这么多例子放在一起，总有一些东西是大家共有的，那么这种共有的规定性就是共相或本质。

“本质还原”就是通过意识的“自由想象的变更”，使个别对象的“共相”清晰地呈现出来。人们在把握现象的同时，就直接把握了本质。这个过程好比说意识具有了主动性，也具有了某种构造的功能。意识好像

一座灯塔去照亮意识的对象，意识也可以通过想象力去自由“变更”意识对象的规定性。

如我们的意识对“苹果”进行“自由想象”[7]，对苹果的各个维度（比如模样、形状、大小、颜色、软硬度、味道等）进行想象，然后对想象的结果进行“变更”。把形状变换一下，颜色变换一下，软硬度也可以变换一下……经过这一系列的自由想象、变更后，是不是可以得出一个关于“苹果”的本质规定范围？比如在形状方面，它是个球体（这个球体可以是不均匀的，可以是凹凸不平的，但至少是在球体大范围内的），如果将其想象变更为立方体，这就超出球体的范围，它就不再是苹果了。对软硬度进行想象变更，就会得出软硬度的值的范围，正好是在此范围内（最软度不能低于某一个值，最硬度不能高于某个值），它才能是苹果。如果超出这个值，它就变为其他东西，比如太硬有可能变成一块石头，太软也可能变为西红柿。

以此类推，对其他维度也进行自由想象。当意识把所有维度的规定性都进行了“自由想象的变更”后，就会得出总有一些东西是变中之不变的，这就是苹果之为苹果的本质界限。也就是说通过“自由想象”构建出了苹果的“共相”，划出了苹果本质规定性的范围。

在对感性材料进行直观的过程中，意识好似具有某种发射的功能——可以对意识对象进行“自由想象的变更”、激活感性材料中的本质规定性。因此人在对个别的直观中，也就同时把握住了其共相与本质。

也就是说，“本质还原”采取“部分悬搁”的方式，仅仅把关于个别的东西存在的信念悬搁起来，并没有把认识主体在世界中存在的信念悬搁起来。在对个别东西进行直观的基础上，通过“自由想象的变更”，使得事物的本质或“共相”能够清晰地呈现于意识里，从而直接把握对象的本

质。

这里需注意，现象学中的“本质”是一种先天的本质，人们认识这种本质不依赖于人们对个别事物的经验。

05
胡塞尔：先验还原

“先验还原”是一种更为彻底的还原方法，它不仅把对认识对象存在的信念悬搁起来，还要把有关认识主体在世界中存在的信念悬搁起来。能悬搁的统统悬搁，因而它是一种更为彻底的方式。

先验还原与本质还原的区别

“本质还原”的要求，仅仅是把关于认识对象的信念（如苹果的颜色、特点、味道等）悬搁起来，对其存而不论。那么，“看苹果”仅仅意味着看到这么一个东西，其不彻底性在于它还承认有一个主体在认识苹果，只不过这个主体是不带有主观的预设去认识而已。“本质还原”进行的“悬搁”也并未涉及认识主体自身。

而“先验还原”则进行彻底的悬搁，不仅要把“苹果”这个东西存在的信念悬搁起来，还要把关于认识的主体在世界中存在的信念悬搁起来，也就是说要把“你自己在认识苹果”这件事也悬搁起来，存而不论。这时就涉及认识主体要去自我反省一下自己是什么，自己的意识行为本身又是什么等问题。

所以“先验还原”走了一条更为彻底的路：将对象、自我、自我对这个世界的意识行为本身都悬搁起来，对这一切存而不论，既不肯定也不否定。

就好比说，之前我们站在自我主体的角度去“看”世界。现在我

们“跳出来”，以第三者的角度即上帝视角，去观察自己和世界的关系，探究自己如何认识世界以及世界的样子。那么，这个领域是什么？就是经过“彻底悬搁”后还原到的一个绝对纯粹的意识领域，即“先验意识”。而原先的那个经验的“自我”就被还原为“先验的自我”，因而胡塞尔也把这种还原称为“先验还原”。

如何进行“先验还原”

胡塞尔通过笛卡尔式的怀疑途径，达到先验的意识领域。

笛卡尔怀疑一切，但唯一不怀疑的是“我在怀疑”，即“我思”这件事是唯一能确定的。我们仔细想想，“我思”具有什么样的特性？是不是有一种最初的“绝对被给予性”？也就是说，“我思”的行为是唯一能确定的，这种思维是直接被给予的。

胡塞尔看到了这一点，并认为笛卡尔的“我思”的起点是可以采用的。

胡塞尔说：

> 笛卡尔的怀疑考察为我们提供了起点：在体验的过程中和对体验的素朴反思中，思维（cogitatio）和体验的存在是无可怀疑的；直观地直接把握和获得思维就已经是一种认识，诸思维（cogitationes）是最初的绝对被给予性。[8]

“我思”里面有着“直接自证性”，“我思考着外界的万事万物”这个行为本身恰恰证明“我思”的存在。经过笛卡尔的普遍怀疑之后，剩下的就

是“自我”和“我思”了。

但胡塞尔认为，这还远远不够。通过笛卡尔的怀疑方式得到的“自我”和“我思”还是经验式的，并未摆脱经验特性。这个“我”和“我思”仍然是人在经验的过程中反思后的结果。比如你的“自我”、我的“自我”和他的“自我”，这些都是具有经验色彩的“自我”在进行的“我思”，这个“我思”是你的“我思”、我的“我思”和他的“我思”。

胡塞尔要还原的是你、我、他“自我”背后的“自我”是什么，你、我、他“我思”背后的“我思”是什么。只有找到这个，才算找到一个绝对纯粹的可靠基础。于是，胡塞尔把“经验的自我”还原为“先验的自我”，这个“我思”也就被还原为一种先验性的意识。[9] 也就是说，胡塞尔要找的是使得你、我、他的“我思”成为可能的形式。

他是如何做到的？

胡塞尔认为笛卡尔的“我思”的方式可以采用，但火力不够，还没达到先验的状态，于是他沿着这条路继续走，对“我思”进行改造，把“我思”的范围扩大。他将意识领域中的一切思维形态和意识活动（如认识、知觉、想象、判断、推理、回忆、爱、恨等），都还原为一种具有“我思”特点的意识活动。“我思”具有什么特点？它具有一种“直接的自证性”，即绝对的被给予性。如此，一切的意识活动和认知行为，其自身的展开就不再需要任何前提，它们被自身绝对给予。

作为意识活动执行者的“自我”，被还原为“先验的自我”——你的“自我”、我的“自我”和他的“自我”背后的那个共同的带有先验性的“自我”——这才是隐藏在经验背后的真正主体。可以说，“先验的自我”正是现象学还原的最终产物。

胡塞尔经由笛卡尔式的“怀疑途径”，最终达到“先验自我”和“先验意识”的领域，即纯粹意识领域。这也是现象学还原“回到事情本身”的最终目的。

这时大家可能就明白了为什么说“先验还原”是一种彻底的悬搁方法。因为只有把主体存在的信念悬搁起来，才可以进行自身反思，进而反思出“我思”。只不过胡塞尔比笛卡尔更加深入一步，他把意识的一切行为都打上了“我思”的烙印，回到了“先验自我”和“先验意识”的领域中。

这就是胡塞尔的“先验还原”。

胡塞尔的初衷是将哲学打造为严格意义上的科学，所以他首先要对“自然的思维态度”予以批判，然后站在现象学的思维方式上“回到事情本身”，剔除一切主观因素。

“中止判断”是他的一个总态度，而且是把各种预设都悬搁起来。部分悬搁后，进行“本质还原”——在直观中把握对象的本质；彻底悬搁后，进行“先验还原”——还原到绝对纯粹的“先验自我”和“先验意识”领域。但现象学到这里并没有结束。

接下来让我们推开现象学这扇大门，去探究“先验意识”本身具有什么样的特点，有着怎样的结构以及意识本身是怎样构造意识对象的问题。

06
胡塞尔：意向性

胡塞尔深受他的老师布伦塔诺的影响，而后提出了“意向性”理论。“意向性”理论也成为胡塞尔现象学理论中特别重要的组成部分。

什么是“意向性”

布伦塔诺借“意向性”区分了物理现象和心理现象。他认为心理活动都具有意向性——意识总是朝向某物的意识，意识必然指向某个真实的对象。

胡塞尔继承了布伦塔诺的思想，接受了“意向性”的概念。但与布伦塔诺不同，他对“意识指向的东西”有着不同理解。胡塞尔认为意识指向的不是经验世界中实在的、物理意义的东西，而是意向的对象——它存在于人的意识领域之中，它在意识活动中被构建起来，在意识的反思活动中出现。比如“你想到一个红色的苹果”，那么“红色的苹果”是在你“想”这个意识行为中被勾勒出来的形象，是你通过“想”对其赋予意义的一种描绘。

也就是说，“意向对象”是在意识自身的活动之中被构建起来的意识对象，“意向性”是对意识活动与意识内容的结构整体的一种揭示。

到这里，我们就能总结出胡塞尔的思路：通过还原的方法，还原到纯粹的意识领域；然后对“纯粹意识”进行研究，看看“纯粹意识”本身的特点和结构是什么，以及其自身具有的“意向性”所构造出来的意识对象

的特点和结构。

需要注意的是，这些都是在意识领域内发生的。“意向性”是意识本身具有的自带属性或特点，而且具有先验性。

理解胡塞尔的“意向性”的内涵，可抓住两个特点：意识的“指向性”和意识的“构造性。”

意识的“指向性”

意识的“指向性”意味着意识总指向某个对象，意识总是关于什么的意识，不存在赤裸裸的意识，更不存在把自己封闭起来的意识。意识自身具有朝向某个东西的能力。在发生“朝向”的过程，即发生意识行为的过程中，意识领域就构造出了一个意识的对象。意识对象是被意识的意向性勾画出来的，从而呈现在我们意识领域中的对象。

这跟我们传统理解的反映论不同。在反映论中，意识是对客观对象的反映，头脑中的意识是被动地接受客观事物。先有一个苹果，之后我们头脑中才产生了“这是一个苹果”的意识。

而现象学不同。意识好似本身就有主动“出击”的能力，就像喷泉一样具有“喷涌”的力量，它有一股劲儿要喷涌而出，这种喷涌感就是“指向性”的体现。意识本身也像一座灯塔，主动射出光线照亮周遭的世界。光线照射出之后，总会照射到某种东西上。“照射”这个行为本身，就是意识具有“指向性”特点的体现。

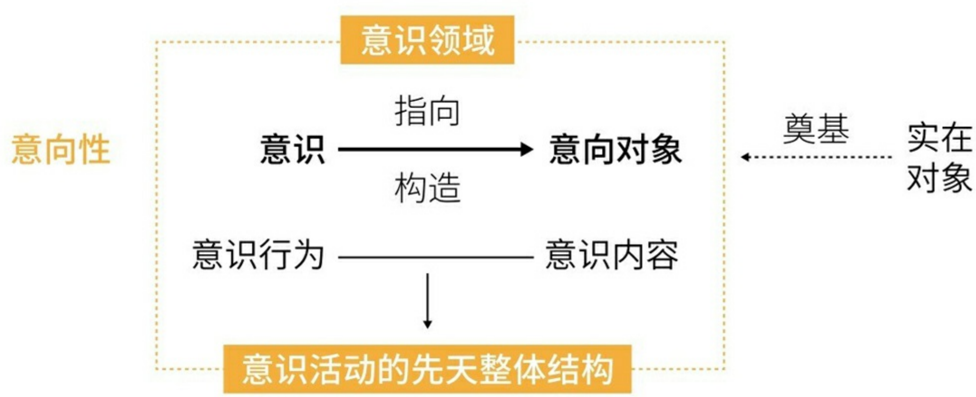
意识的“构造性”

意识不仅具有“指向性”的特点，还具有“构造性”的特点。意识所指的对象，是在“指向”发生的过程中，在意识领域“被构造”出来的意向对象。就好比光在照亮的那一刻，对象也同时显现出来。但在意识领域，意识指向的对象不是真实的物理意义的对象，而是一种被赋予意义与本质的载体，它是意识领域的意向相关物。

因此可以说，意识自身是完整的，它具有自己发射的动力，同时又具有构造意识发射后接收对象的能力。

正如前面举例所说，意识就像喷泉一样“喷涌”而出，同时喷出来的水花又呈现为意向对象。意识具有灯塔射光的功能，光射出去之后又勾勒出万事万物，它们是呈现在人们意识中的各种意向的对象。喷泉喷水和灯塔射光，这其实就是意识赋予对象意义与本质、构造对象的意向活动。意识自身就能够完成这一系列的动作。

“意向性”揭示出这一系列动作的纯粹本质。意识具有“指向性”和“构造性”，且意识在“指向”的同时也进行着“构造”。我们可以将“意向性”理解为包含了意识活动和意识内容的整体结构，而这个结构又是先验的。



意识的意向性

关于意识的“意向性”问题，我们可总结为以下几点：

第一，所有意识活动（包括各种想象、知觉、回忆、爱或恨等），总是指向某个对象。因此，意识具有“指向”的功能。

第二，意识所指向的对象，不是物理对象，而是在意识领域里呈现出来的，被赋予意义与本质的、被照亮的意向对象。因此，意识具有了积极的“构造”功能。这种“构造”能力具有先验性，它是意识自带的特点，并在意识中内在发生。

第三，意向性既不指人的主观认知能力，也不是人的经验的认知活动，而是对人的意识活动的先天整体结构的揭示。

07
胡塞尔：内在的超越

前面提到，意识的意向对象不是独立于意识之外的客观存在物，而是在意识活动中构造出来的对象，那这是否意味着意向对象本身内在于主体的纯粹主观存在呢？并不是的。意向对象既不是外在于意识的客观存在，也不是内在于主体的主观存在。

我们知道，“意向”（对意向对象的构造）是在意识领域之内发生的行为，但为什么又说主体构造出来的意向对象，不是纯主观的东西呢？

要回答以上问题，就要回到对意向性结构的分析层面。

激活质素的方面

意向性的结构体验包含了两个层次：感性的层面和意向的层面。

在意识领域中，“意向”（动词）的发生，首先需要感性材料为其奠基，即意向对象的“纯粹被给予性”是感性直观给予的。而人们对感性材料的直观认知又仅仅只能从某一角度或部分角度进行，也就是说，感性材料呈现在人面前的只是它的部分内容（用胡塞尔的话来说是“质素”的内容），这部分是非意向的内容。

有了感性材料的奠基，意识便主动“出击”——去“意向”或“激活”感性材料中还未显现出来的内容并赋予意义，即“激活质素的方面”[10]。最后，对象的整体面貌（即意向的对象）就呈现于人的意识中，它不仅

包含感性材料中已经呈现出来的部分，还包括没有呈现出来的部分。

对意向活动的结构分析后，我们总结出意识具有这样的“激活”功能：从某一角度的感性材料勾画出整体的意识对象，使未显现对象的本质得以显现。

有了这层解释后，我们就不难理解“意向对象既不是客观实在事物，也不是主观的存在”的原因了。

意识进行“意向”，需要以显现出来的感性材料的奠基为前提。而已显现的感性材料的部分，仅仅是对于对象部分而非整体的显现，即意识“捕捉到”的只是部分内容。所以“意向对象”并不是客观的实在之物，因为只有一个完整的对象，才能称作客观实在之物。

因为感性材料的奠基，使意识中意向对象的结构充实起来。因为意向对象的本质结构是先验的，一旦有了一点点感性材料的奠基，意识就主动“出击”，“激活”出完整的意向对象，即对象的整个结构立刻充盈起来。

也就是说，在感性材料（哪怕只有部分角度）的奠基下，意识主动“激活”“勾勒”[11]出之前未显现出来的那部分感性材料，最后形成了完整的意向对象。很显然，这过程形成的意向对象（具有完整性）超越了感性材料（只具有对象部分的内容），它将现象及本质都“勾勒”出来。

这个“激活”或“勾勒”的过程，并不是凭空随意进行的，需要先有感性材料的奠基。因而，意向对象不是纯主观的东西。

前面提到，意向对象的本质结构是先验的问题，现象学的还原，到

最后便还原到了先验意识和先验自我的层面。那么，意向对象背后是什么？就是先验的自我。意向对象自身的结构就是先验的结构。外界的感性材料奠基后，意向对象本身的结构得以延展，并充实起来，这样一个完整的、纯粹的、有着本质性的意向对象就呈现在意识中了。

比如我们看到一所房子，最多能同时看到它的三个面。房子呈现于我们面前的就是一个具有三个面的物体，这是感性材料显现出来的部分，即"质素"的部分，它构成我们意向活动的内容。

但神奇的是，虽然我们看到的只是一个具有三个面的东西，但在我们大脑意识里形成的却是一个具有六面的房子的立体形象。

那我们不禁要问，明明感性材料给予我们的是三个面的东西，为什么我们能通过这三面的东西（部分对象）意识到这是一个具有六面的房子（完整对象）呢？

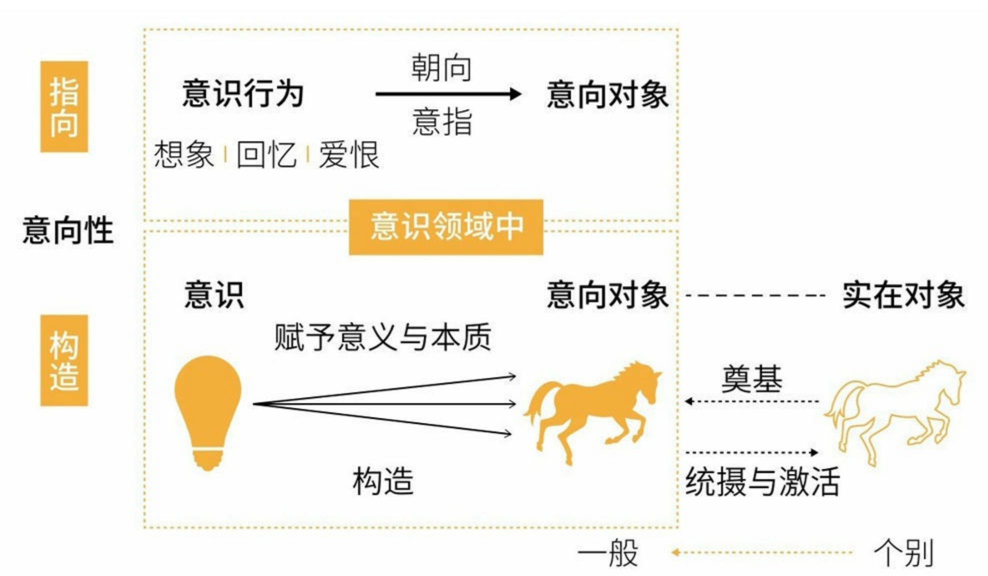
因为在意识领域中，意识具有勾勒或构造的功能。从三个面出发，将剩下的没有显现出来的那部分房子的内容（没有从感性直观中获得的那部分内容）勾勒或构造出来，这个过程正是意识的意向性的体现。由此，在意识领域就形成了完整的房子形象，它是经由意识意向后呈现的意向对象，而非现实中的对象（因为现实中你看到的仅仅是一个具有三面的东西）。

在意识领域，意识构造房子整体形象的能力是先验的。这是因为房子这个意向对象本身的结构是先验的。当外界有感性材料奠基之后，意识可以主动出击，立刻激活房子的整体形象，并将其呈现于意识之中。而意识中的房子，其实是具有一般性和本质性的房子，它超越了现实中的仅仅呈现为三面体的东西。这个过程，实现的是一种内在的超越。

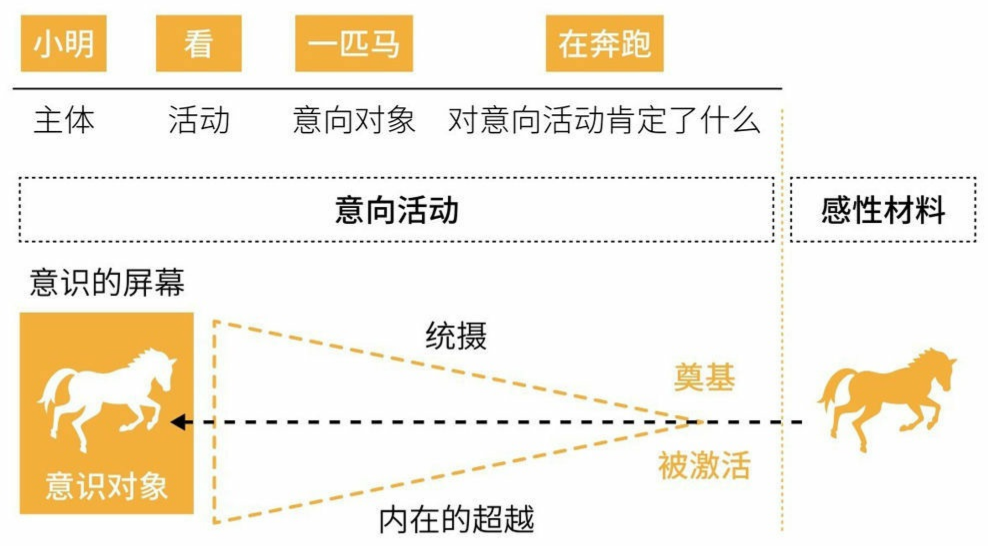
内在的超越

传统哲学以自然的思维模式寻求超越——从现象出发，探寻超越于现象（实在对象）以外的东西，如“逻各斯”。这是一种外在的超越方式，以“观看”世界的方式——预设主客二元对立的前提，进行探索。

现象学还原的方式则不同，它试图回到主客原初交融的境域，并没有预设出一个超越外在世界的东西为前提而进行探索。在意识构造意向对象的时候，意向对象自身解决了这个问题——实现了一种内在的超越。因为意向对象超越了所有感知活动，把呈现于人面前的不完整、不充分的感性材料，意向为一个整体的、充分的对象。这“勾勒”的过程，其实就是一个意识赋予对象更完满的本质和意义的过程。最后呈现在意识中的意向对象就实现了一种内在的超越，而不需要从外部世界中去寻找本质。



意识的“指向性”与“构造性”



意向活动的内在超越

也就是说，我们之前孜孜以求的具有超越性的“本质”，其实已经内嵌于意识行为本身的活动之中，内嵌于思维自身的运作当中。意识在构造意向对象时，实现了内在的自我超越。

这不就达到了现象学的彼岸吗？现象学的口号是回到事情本身，那么带有超越性的“意向对象”不正是纯粹的“事情”本身吗？现象学还原要悬搁一切主观的判断和意见，力求回到原汁原味的意识体验里，而“意向对象”就是最好的体现。

由前面的两幅逻辑图，我们可看到：

第一，感性材料涌现后，意识立刻主动“出击”，把显现出来的感性材料的内容“拽”到意识领域，并对其进行统摄、激活和构造，把没有显现出来的内容“意向”出来。这个过程超越了呈现在有感知角度下的感性材料，实现了一种内在的超越。

第二，意识领域中的“意向对象”是一个完整的、充实的有着丰满意

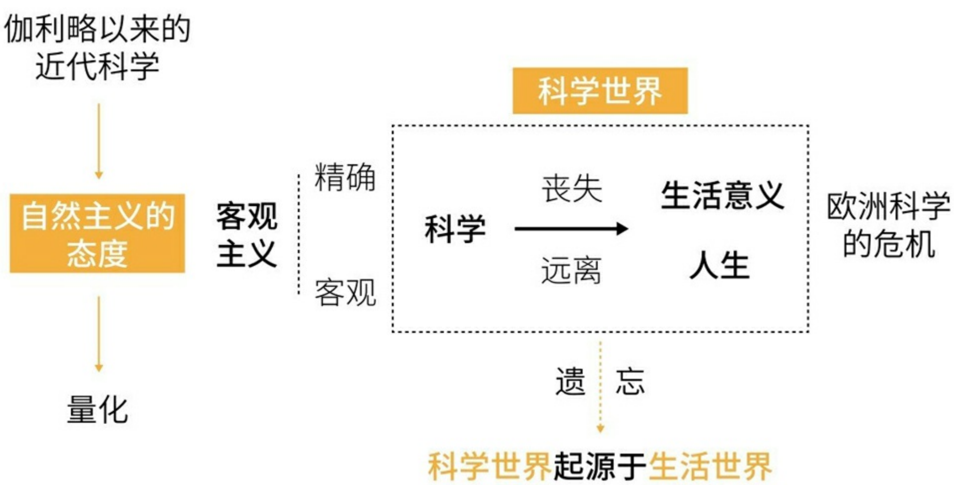
义的对象。它既不是客观存在物，也不是纯粹主观的存在物。“意向对象”虽被感性材料奠基，但又不依赖于主观的感觉经验存在，因而它是“超越”感性材料的。

第三，“意向对象”的本质结构又是先验性的，是绝对自明的。正是其先验性的特性，使发生的一切都显得理所当然。

08
胡塞尔：欧洲科学的危机

在胡塞尔晚期哲学中，“生活世界”是一个最具影响力的核心理论。在《欧洲科学的危机与先验现象学》这部没有完成的著作里，胡塞尔强调了“生活世界”的主题。在《生活世界现象学》中，他更是集中阐述了“生活世界”的内涵。

胡塞尔提出了一条“从生活世界出发通向先验现象学之路”。可以说“生活世界”的理论，依然还在现象学的范畴内。它饱含了胡塞尔对欧洲人性和文化的至深思考，也饱含了胡塞尔现象学的终极关怀。



欧洲科学的危机

欧洲科学的危机

在胡塞尔的时代，德国法西斯主义逐渐兴盛乃至猖獗。世界大战给

人类带来了巨大创伤和心理阴影，人们的精神世界出现了一个巨大的空洞。面对残酷的现实世界，人生的意义是什么？人类又将何去何从？这是当时欧洲人面临的心灵危机。而科学的兴盛，让这样的境况变得更加糟糕，这也是欧洲科学的危机的体现。

“科学的危机”不是指科学内部——因科学自身衰败出现的危机，而是指外部的危机——科学的兴盛导致人们生活出现的危机。

自文艺复兴以来，科学以惊人的速度发展，各个领域的科学理论也如雨后春笋般涌现。

自伽利略以来的近代科学，体现出一种最为重要的特征——“客观主义”，即追求纯粹的客观性和精确性。科学家以自然的思维态度，运用数学化的量化分析的方式，排除一切主观性价值判断的立场，探究客观对象的本质属性和规律，从而得到绝对客观和精确的结论。比如“水是什么”，科学研究不会将“水”赋予任何感情色彩，也不会从主观角度研究水，更不会得出“水是一个好东西”这样的结论。科学研究以量化分析的方法，将水定义为几种元素的组合“H_2O”。在科学世界里，水就是一个冷冰冰的符号，它丧失了人这个主体赋予它的其他感性色彩。

“科学的危机”就在于这种“客观主义”的方式太过成功。随着科学日益强大，任何对象都可以通过“客观主义”的方式加以精确化考量。当精确性和客观性成为科学的终极目标后，就会导致一个严重后果——近代科学变成了实证科学。科学只研究纯粹事实，追求精确、可量化的结论，追求冰冷的技术革新。科学忽略了对人自身以及生活世界问题（即人的生存意义和人生价值）的关注。如此一来，科学知识对人的真正意义就被切断了。

可是，“人的话题”本就是绚烂多彩的，是柔情而有温度的，是富有想象空间的。“人的价值是什么”“人应该追求什么”“什么是真理”“怎样的生活是有意义的生活”，这些话题更值得被人们讨论。生活在世界上的人，是一个个有血有肉有情感的人，而不是一台台冰冷的机器。但，实证科学不关心这些，它越来越远离人本来生活的世界。

胡塞尔说：

> 在人生的根本问题上，实证科学对我们什么也没有说。实证科学正是在原则上排斥了一个在我们的不幸的时代中，人面对命运攸关的根本变革所必须立即作出回答的问题：探问整个人生有无意义……这些问题归根到底涉及人在人和非人的周围世界的相处中能否自由地自我决定的问题。[12]

不可否认，科学的繁荣使人类更精确地了解外向度的自然世界，技术的革新也确实让现代人过上了比以往更高质量的物质生活，但我们不能否认，这也导致一个严重的问题：科学远离人们生活的根本，也远离人的内向度的领域。科学探索追求的是冰冷的技术进步，但这并未启迪人们对于人生意义的思考，也并未指引出人们的人生道路和方向。

在实证科学支配下的现代人，越来越沉浸于科学带来的繁荣里，并深深享受这份喜悦。然而，人的精神却变得越发空洞和乏味，进而迷失。

这就是欧洲的科学危机，也是我们每一个现代人面临的人性危机，更是欧洲文明的危机。

哲学必须为重建人性准备根基

胡塞尔不愿看到这样的境况，他表现出了一个哲学家特有的人文关怀。他认为“哲学必须为重建人性准备根基”。

胡塞尔提出“生活世界”的理论——回到生活世界中，回到被科学疏远、被现代人远离的生活世界里。只有唤醒人们对生活世界的重视，才能挽救这个不堪的局面。因为生活世界才是科学的根基和源泉，是一切经验的历史基础。[13]

09
胡塞尔：
向生活世界回归

“生活世界”，就是我们生活的日常世界。它在近代科学产生之前就已经存在，是一个“前科学”的世界。

胡塞尔说：

> 作为唯一实在的、通过知觉实际地被给予、被经验到并能被经验到的世界，即我们的日常生活世界。[14]

这句话的意思是：生活世界是一个原初的、事先被给予的、永远事先存在的世界，是人能切身感受到的实实在在的本真世界，它包括一切个人的、社会的、感性的实际经验。

人们通常以素朴的方式描述生活世界。比如，人们看到水会判断说：水是一种流动的、可以喝的液体，它能解渴，也能灭火。这是一种素朴的说话方式。

胡塞尔强调，生活世界才是根基性的领域，以此为基础才能产生科学世界。科学世界立足于生活世界，是对生活世界的理论抽象。但目前来看人们描述世界的方式从素朴的方式转变成了科学的说话方式，以量化分析的方式——追求公式化和数据化，精准地描述世界的客观对象和规律问题。

需要强调的是，世界始终只有一个。由于现代性的步伐太快，致使人们过度沉浸于科学世界，并一厢情愿地认为科学世界就是世界的全部。科学的光芒把富有原初色彩的“生活世界”掩盖住了。在科学思维模式下，人们忘记了“生活世界”的根基所在。

胡塞尔认为哲学要重返生活世界。

具体来说，“生活世界”是一个“非课题性的、奠基性的、直观的和主观的世界”。关于“非课题性”，我们结合“课题性”去理解。科学世界里的研究，是非常讲究课题性的。比如，我们要研究一个对象就要先立一个课题，然后在此范围内进行系统的论证，再得出精确的结论。

而生活世界是人们在生活中要直接面对的世界，它是一个具有“非课题性”的世界。我们无法将生活世界列出一系列可讨论的题目，并对其进行探讨。因为生活世界本身就是一个不证自明、毋庸置疑的前提，它是一个始终先被给予、先存在着的世界。因此，生活世界也是具有奠基性的世界，它是科学世界的前提，是所有课题性的世界的基础。

同样，生活世界也是直观的世界。人们并不需要通过论证、逻辑推理以及反思得到关于生活世界的认识。生活世界仅仅表现为一种直观的呈现，即人通过直观的方式，就能感知到它的一切。

生活世界也是一个以人为核心的、主观的、相对的世界。因为生活世界是人通过知觉感知到、从人的主体的角度体验到的世界。

当然，胡塞尔表达“回归生活世界”的想法，并不意味着他完全否定科学世界。胡塞尔也承认，科学在造福人类方面确实有很大贡献。只是，他表达了一种态度：不要过度沉浸于科学世界，也不要遗忘那个本真的生活世界。人要有人生的追求，要有对生活的向往。人活于世，不

可忽视对人生的意义和价值的探讨。只有回归生活世界，才能拯救人性的危机和文明的危机，才能摆脱欧洲科学的危机。

那么，胡塞尔在晚期倡导向生活世界的回归，是不是意味着他放弃了自己早年对严格科学的理想追求呢？或者说，向生活世界回归是否意味向自然的思维态度的回归？并不是的。胡塞尔的初衷始终未变，他一直希望把哲学打造为一种最为严格的科学。胡塞尔说："从生活世界出发通向先验现象学之路。"[15]

小结：
胡塞尔的现象学



胡塞尔的现象学

现象学方法的出发点

胡塞尔首先对“自然的思维态度”进行了反思。

“自然的思维态度”是一种有预设的态度，即以预设主客二元对立为前提展开认识活动。胡塞尔认为这样的方式有问题：它只关注认识的是什么，而不关注认识本身何以可能。

胡塞尔提出现象学的口号——“回到事情本身”，即回到不带有任何主观偏见的领域。因为认识活动（哪怕对认识本身的认识）始终是人在进行着的活动，于是回到事情本身，就意味着回到纯粹的意识领域，回到个人的体验之中。

这就是现象学方法的出发点：回到事情本身。

现象学还原的方法

现象学还原的方法：悬搁、本质还原和先验还原。

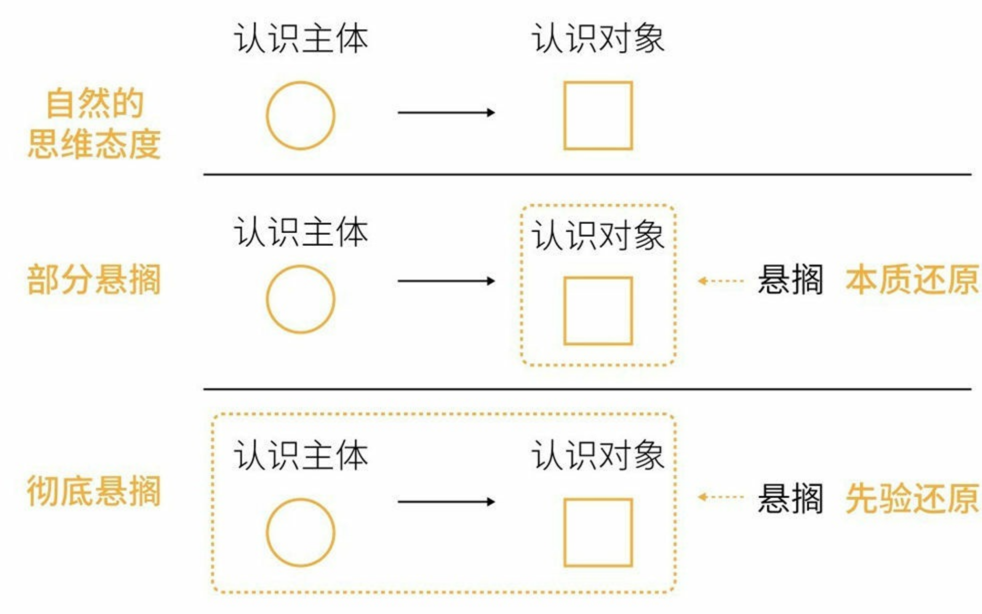
悬搁，即加括号的方法，也叫中止判断。把一切带有偏见的各种意见都悬置起来，存而不论，以达到现象学还原的“无前提性”。

“悬搁”根据程度，分为部分悬搁和彻底悬搁。

部分悬搁是“本质还原”采取的方式。把有关认识对象存在的信念悬搁起来，还原到纯粹的现象中，还原到事物绝对的自身被给予性中，在直观中把握事物的本质。



悬搁法



自然的思维态度与“悬搁法”之比较

彻底悬搁是“先验还原”采取的方式。不仅把有关对象存在的信念悬搁起来，还要把相关认识主体在世界中存在信念（即把对意识的存在的信念）也悬搁起来。经由笛卡尔式的“怀疑途径”，最终达到先验自我和先验意识的领域。

意向性

意识自身的特性有两个：指向性——意识总是指向某个对象，意识总是关于什么的意识；构造性——意识具有主动“出击”的能力，在意识领域中“构造”意向对象。

那么，意向对象的“构造”，即意识的“意向”活动是如何展开的？

首先需要感性材料的奠基。外界的感性材料仅仅从某个角度呈现出来，这时意识主动“出击”，它把这仅有的显现出来的感性材料（只具有部分角度的内容）“拽”进意识领域，对剩下的未显现出来的内容进

行“构造”，即“意向”。通俗来讲就是激活，它激活剩下的部分，使其充盈起来。最后，呈现于意识领域中的就是一个完整的、具有本质特点的意向对象。但“构造”不是随意进行，要以感性材料为基础，才能对意向对象自身结构进行完善。

在整个过程中，意向对象完成了一次内在的自我超越。原本我们从外界孜孜以求的所谓的“本质”东西，就已经内嵌在意识行为本身之中，内嵌在思维自身的运作当中了。

传统哲学以自然主义的思维态度，探寻独立于对象之外的本质领域，以获得超越性。现象学把这个问题解决了，意识在内向度的领域进行“意向”时，其自身就完成了内在的超越。意向对象自身就是一个本质和现象交织的共同体。

生活世界

胡塞尔晚期哲学提出“生活世界”的理论。当时，他敏锐地意识到科学的繁荣给人类带来的生活危机。于是，他倡导回到前科学的世界，即生活世界。

回到生活世界，无疑也是胡塞尔现象学还原之路的体现：摒弃科学世界里倡导的“自然的思维态度”，悬搁带有主观色彩的偏见，回到原初的、本真的、先验性的领域。而生活世界本身的呈现，恰恰就是先验主体自明的呈现，也是自我构造后的呈现。



向生活世界回归

现象学：敞开无限可能性

虽然，胡塞尔的现象学异常烧脑、异常费神，但我们了解他的思想，确实非常有必要。

一方面，胡塞尔提出了一种完全不同的思维方式；另一方面，“回到生活世界”的观点开启了一条对现代性问题思考的新路径，为后续哲学的发展敞开了无限可能。在胡塞尔哲学之后，人们对人类的文明和生活信仰的思考，对存在意义的探寻，对工业文明社会的批判……不断涌现于哲学及其他领域。对这些关乎人类未来命运的探讨，恰是非常必要的终极关怀，这一切都归功于胡塞尔。

毫不夸张地讲，胡塞尔开启了现象学之路，也开启了人们对现代科技和现代文明的探索与反思之路。

---

[1] 在胡塞尔看来，自然科学领域采取的也是自然主义的思维方式。自然科学的研究方式是在承认客观事物的基础上，对客观事物加以研究，最后去找到现象背后的本质规律。

[2] ［德］胡塞尔．现象学的观念[M]．倪梁康，译．北京：商务印书馆，2016:25.

[3] 在自然的思维态度下，人们产生的关于世界的认识，掺杂个人的理解，带有主观因素。看到同一件事，不同的人会有不同的理解和看法，因此这样的意识总是不纯粹的。

[4] 人们之所以认为两者是割裂的，是因为人们采取自然主义的思维方式，主观地进行了某种“预设”，使得人们认为现象界以外还有一个独立的本质领域。

[5] 从传统哲学的视角来讲，只有通过理性反思才能够把握现象背后的本质。

[6] ［德］胡塞尔．现象学的观念[M]．倪梁康，译．北京：商务印书馆，2016:31.

[7] 最开始时，我们并不知道这个水果叫“苹果”。在把握其本质之前，我们只知道有这么一个感性材料摆在面前而已。

[8] ［德］胡塞尔．现象学的观念[M]．倪梁康，译．北京：商务印书馆，2016:5.

[9] “先验的”就是使得经验的认识成为可能的那个东西。“先验”并不就时间先后而言，而是从逻辑意义上来说的。

[10] 对所有质素的方面进行统摄、统握，赋予其意义，从而使未显现的部分得以显现。

[11] 勾勒或激活，就意味着意识进行“意向”。

[12] ［德］胡塞尔．胡塞尔选集（下卷）[M]．倪梁康，译．上海：上海三联书店，1997:982.

[13] 胡塞尔的初衷本是为科学寻找根基，他希望哲学能够承担这个任务，现象学也是要对这个根基予以揭示。

[14] ［德］胡塞尔．胡塞尔选集（下卷）[M]．倪梁康，译．上海：上海三联书店，1997:1027.

[15] 《欧洲科学的危机与先验现象学》第三部分标题语。

第五篇章
存在与真理

1918年，第一次世界大战以同盟国的战败而告终，德国为此付出了惨重代价。残酷的战争和随之而来的经济危机，将当时人们的生活推向万丈深渊。焦虑、困苦、孤独、恐惧等情绪不断席卷而来，人们不禁追问：生活的意义究竟是什么？人生的归宿又在何方？

恰在这时，存在主义思想在客观上迎合了这部分人的情绪[1]。一战后，存在主义在德国迅速流行起来，这期间的代表人物是海德格尔。二战之后，存在主义的中心转向法国，萨特、加缪等人成为存在主义的代表人物。萨特、加缪等人不仅是具有哲学思辨的哲学家，同时也是作家和戏剧家，他们特别善于用文艺手段来表现存在主义的思想，这些都更加有利于存在主义的迅速传播。

存在主义是指什么？存在主义研究的对象是什么？它的理论渊源有哪些？

可以说，存在主义不能被单一地归为某一个哲学流派，它是包含哲学、文学、戏剧、电影、绘画等在内的一系列表现形式的思潮。存在主义的核心就是对“存在”问题的探究，它通过对个人生存境遇（人最基本的情绪体验，如孤独与畏惧、绝望与迷茫、对自由的向往、对死亡的忧虑等）的分析，揭示个人与他人、个人与世界的关系，最后使“存在”自身的意义得以显现。

克尔凯郭尔和尼采等哲学家都是存在主义的先驱，他们试图把哲学的研究方向转向人自身。克尔凯郭尔把孤独个体当作研究对象，尼采对人的生命力予以高度赞颂，他们关注的不是冷冰冰的世界，而是人的生命体验。

到了海德格尔和萨特，存在主义大放异彩。受现象学方法的影响，

海德格尔开始思考“存在”问题，他试图回到主客体交融的境域中。他对“存在”和“存在者”做了区分，通过分析人这个存在者——“此在”，来把握“存在”本身。

我们读海德格尔时，为什么特别容易产生共鸣？那是因为海德格尔分析的是我们每个人实实在在的生活，是每个人都会遇到的境况——人在世界上生存，与他人、他物打交道会产生各种情绪——人的怕与畏，人的自由与沉沦，人的本真和非本真状态，人要如何面对死亡，等等。这些情绪讲的就是我们每个人真切的经历。有时候，海德格尔的思想有着一语惊醒梦中人的功效。[2]

海德格尔前期思想主要体现在《存在与时间》一书中，通过研究“此在”和“存在”的关系，达到对“存在”的揭示。海德格尔的思想在后期发生转向。他从真理、语言、诗、艺术作品和技术等新的领域揭示“存在”的意义。

本篇章概览

哲学家

海德格尔

本篇章流派

德国存在主义

本篇章话题

- 存在与存在者
- 在世
- 现代技术
- 此在
- 艺术与真理

01
海德格尔：一个时代的新路标

他，是20世纪最伟大的哲学家之一；

他冲破传统束缚，打开了一条通向现代的哲学之路；

他思考人类的生存境遇，他思考这个时代的文明与喧嚣；

他追问存在的意义，探明真理的显现；

他阐释艺术作品的本源，他对现代技术予以深刻反思；

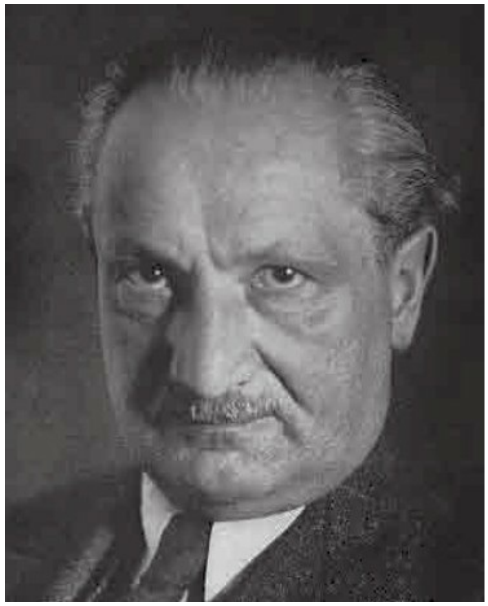
他祈求回归自然，倡导田园牧歌式的生活；

他希望拥抱大地，诗意地栖居；

他的思想，总是勾起人们对理想主义的追寻；

他的哲学，总是充满浪漫的人文色彩；

他就是——马丁·海德格尔。



马丁·海德格尔（Martin Heidegger，1889—1976年）。德国哲学家。20世纪存在主义哲学的创始人和主要代表之一。

海德格尔：现代哲学的新路标

1889年，是西方哲学史上非常特殊的一年。有两位重量级人物在这一年出生：一位是天才哲学家维特根斯坦，他开启了分析哲学的时代；另一位是哲学大师海德格尔，他追问“存在”，成为现代哲学的新路标。

海德格尔的一生波澜不惊。他并不像维特根斯坦那般有着丰富的人生经历和传奇色彩。若不是跟德国纳粹有过瓜葛，海德格尔的一生真的可以用他自己在介绍亚里士多德时的措辞来形容：“他出生，他工作，他死了。”这一生除了哲学事业，好似他没有其他事情可做了。

从1889年到1976年这八十多年的时间里，海德格尔的思想震颤了整个西方学术界，可以说直接影响了现代西方哲学的发展进程。他绝对是

现代哲学史上当之无愧的闪耀之星。

海德格尔出生在德国巴登邦的农村小镇梅斯基尔斯。他出身农户家庭，家境贫寒，父亲在镇子里的天主教教堂担任司事，母亲也是一位天主教徒。周围浓郁的宗教氛围，带给海德格尔某种神秘的生命体验。农村生活的大环境，让他对大自然产生了天生的热爱。他喜欢田野，喜欢山川河流、草木与大地，他热爱自然，他热爱朴实无华的一切。以至于后来，他隐居山间，在一座小木屋里撰写了《存在与时间》。

海德格尔从小聪颖过人，小学毕业后的1903年，在当地一家基金会的资助下，他来到康斯坦茨读中学，1906年又转到弗莱堡的一所文科中学学习。在中学阶段，海德格尔每天必读希腊原著，并对诗人荷尔德林产生浓厚的兴趣。这些都成为他后期思想中对“诗和思”探索的源头。

1907年，18岁的海德格尔遇到一位神父，这位神父送给他一本书。这本书正是胡塞尔的老师布伦塔诺的论文《论“存在者”在亚里士多德那里的多重意义》。然而海德格尔仔细研读，却不能参透其中的奥秘。“存在”问题，第一次进入海德格尔的视野，引发了他对哲学的无限兴趣。没想到，他日后的哲学之路竟然就是以“存在”问题展开。



海德格尔的山间木屋

1909年中学毕业后，海德格尔成为一名耶稣会的见习会士，但因身体原因被辞退。而后他进入弗莱堡大学学习神学，四个学期之后，海德格尔放弃牧师的前程，转而研究哲学。

在这期间，他在图书馆读到了布伦塔诺的学生胡塞尔的《逻辑研究》。这让海德格尔一下子兴奋起来，虽然还是读不懂，但他完全被胡塞尔吸引了。1918年，从军队退役之后的海德格尔，来到弗莱堡大学，担任无俸讲师以及胡塞尔的助教。

起初，胡塞尔对海德格尔非常器重，认为海德格尔是最能理解自己思想的人。胡塞尔甚至说“现象学，就是海德格尔和我”，海德格尔也深受胡塞尔现象学的影响。但随着他思考的深入，加之他对“存在”问题的持续研究，海德格尔逐渐形成自己的存在主义学说。

他接受了现象学的方法，并把传统哲学中讨论的“存在”还原为一种

现象的存在，即显现意义上的存在，或者说还原到“存在者如何存在”的问题。因为现象学的思路就是解释“存在者如何存在”的过程、揭示“显现”本身的结构。

但海德格尔并不接受胡塞尔的先验还原思想，他排斥先验意识的理论。海德格尔认为，胡塞尔虽然还原到了先验意识和先验自我的层面，但对于先验意识、先验自我的意识，背后应该还有一个主体。也就是说，还原的过程仍然还是有主客认识论的残余留在其中。为了避免矛盾，海德格尔排斥先验意识理论，而后他将其与自己对“存在”问题的探索相结合，提出了新的“存在”的思想。

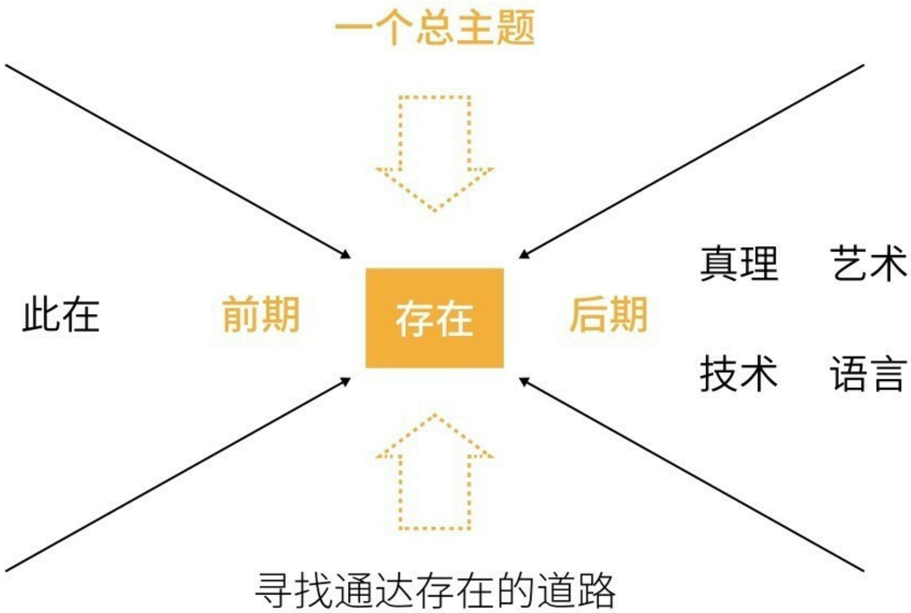
1926年，海德格尔隐居在一座山间木屋，开始整理《存在与时间》的稿件。1927年，《存在与时间》正式发表，海德格尔因此一举成名，成为哲学大师。

通达存在的道路

“存在”问题是海德格尔一生的哲学主题，他一直在寻找通向“存在”的道路。

在其前期作品《存在与时间》中，海德格尔通过追问特殊的存在者——“此在”的生存结构以把握“存在”。1930年以后，他的思想发生转向[3]。他开始讨论语言问题、诗和思、艺术作品、技术问题等，并开始反思现代性问题。

现代性问题，源于对“存在的遗忘”，源于技术统治给人类造成的“无家可归”的状态。通过探索，海德格尔想求得“存在”的意义——将人纳入存在的真理。他认为，人要成为存在的看护者，而不是支配者。



海德格尔哲学的总主题

海德格尔与纳粹

提到海德格尔，不得不说的就是他跟纳粹的关系。首先我们要强调一点，海德格尔的哲学绝不是纳粹哲学，他的哲学和纳粹思想根本不是一回事。这要结合当时的历史境遇和海德格尔对纳粹的态度来理解。

1933年1月，希特勒上台。同年4月，海德格尔被选为弗莱堡大学的校长，而后加入纳粹党。他之所以会卷入其中，是因为“他一直厌恶平民政治，憧憬优秀人物主政”[4]。加之当时德国的经济和政治出现危机，国家处于危难关头，海德格尔觉得只有纳粹可以拯救时局。一战后，批判现代性成为德国知识分子的普遍主张。在海德格尔看来，当时纳粹宣扬的东西恰好也与这些主张一致。他对纳粹主义抱有幻想，因此脑袋一热就卷入其中。

其实，海德格尔不是纯粹的纳粹主义者，他是为了实现自己的政治理想才卷入其中。但是，他错了。他被纳粹的表象迷惑了，他的错觉导致他犯下严重的错误。随着事态的不断发展，海德格尔逐渐认识到纳粹的本质，并对纳粹越来越失望。在付出沉重的代价后，海德格尔认清纳粹“非但没有反现代性，而且还是现代性的极端表现”。[5] 1934年，他辞去弗莱堡大学校长一职，而后不再关注政治。

可以说，海德格尔是一位典型的学者，同时也是一位现实政治的门外汉。

关于海德格尔的这段经历，我们了解即可。这里希望大家能以客观视角看待他的哲学思想，不要将其与纳粹思想混为一谈。

无论海德格尔曾犯下什么过错，都有一个不争的事实——他是20世纪最伟大的哲学家之一。

02
海德格尔：
对存在的遗忘——关于存在与存在者

海德格尔一生的哲学研究，都围绕一个总主题——探寻“存在”而展开。无论是其前期的《存在与时间》，还是其后期思想的转向，他对“存在”这个大主题的探讨始终未变。

可以说，“存在”问题也是贯穿整个西方传统形而上学的一条主线。海德格尔重提“存在”问题，也开启了一个新的视域，使得人们对以往的哲学史有了新的理解。

那么，“存在”到底是指什么？海德格尔为什么重提“存在”？他的理论切入点是什么？回答以上问题，我们需要了解海德格尔提出的关于“存在”和“存在者”的区分。

首先，海德格尔以批判传统形而上学为出发点。他认为传统形而上学史，特别是自柏拉图以来的哲学史，就是一部存在的遗忘史[6]。其次，该如何把握“存在”，这就涉及海德格尔运用到的现象学方法的问题。下面我们先从“存在的遗忘史”来理解“存在”和“存在者”的差异。

存在的遗忘的时代

在海德格尔看来，自柏拉图以来的整个形而上学时代是一个“存在的遗忘的时代”。“遗忘”意味着记忆从有到无，我们这里不妨追溯一下哲学史，去看看“存在”是怎样从有到无以及“存在”是怎么被遗忘的。

在柏拉图以前的希腊时期，自然哲学家已经提出了“存在”的问题。可以想想，当哲学家将世界的本原归结为“水、火、气、无定、四根”的时候，是否就意味着将世界的本原归为了某种凝固化的物体？并不是的。“本原说”本身蕴含着“生成、显现”的意思——水的生成变化形成万物，火的两种状态（熄灭和燃烧）生成万物，“四根说”中的四种元素按照不同的比例组合生成万物。在海德格尔看来，古希腊哲学已经表达出“存在”的内涵。哲学家在探讨本原时，是从状态入手，从“生成、显现、结合”的意义来谈“存在”，而不是把“存在”僵化为某一凝固化了的、呈现于我们面前的某个东西来理解。

但从巴门尼德提出“存在论”后，特别是到了柏拉图时期，情况发生改变。哲学家对“存在”于“生成、显现”意义层面的探讨渐渐消失、隐而不见。哲学研究的思维方式也逐渐偏离，哲学家开始将“存在者”当成“存在”进行研究。

存在和存在者

“存在者”的落脚点是“者”，这意味着它首先要有一个主体，可以是物质实体，也可以是精神实体。

在海德格尔看来，“存在”本身的含义是“存在者如何存在”的方式或“存在者如何显现自身”的过程，即“存在者如何存在着”。存在的过程带有“生成、显现”的意味。

比如，一束花是一个“存在者”，而“开花的过程”——从花苞到花朵绽放的过程叫“存在”，这个过程是向外“显现”的过程。

再比如“是什么”这句话，“存在”就是“是”这个词的含义，而“存在

者"就是"是什么"中的"什么"。一个存在者要经历"是"的过程，才能有"是什么"的结果。

也就是说，"存在者"是凝固后显现出来的东西，是完成时。而"存在"是"存在者"如何存在、生成、显现的过程，是进行时。

再回到哲学史我们会发现，自柏拉图以来，哲学探讨的就是凝固化了的"存在者"。但是大家并没有察觉到这个问题，以为"存在者"就是"存在"，进而也就忽略了"存在者"如何"存在"的过程。

像柏拉图的理念论，把握万事万物背后的理念型相后抽象出理念的实体。理念本身寓于千万事物中，现在要把理念独立、分离出来，使其成为单独的领域加以认识。于是，"存在"便成为一个可以被认识的对象。但实际上，"存在"是一个过程，是存在者的"显现"体现。"显现"本身如何被当成某种凝固化的东西加以研究、如何被当作一个客观的对象被把握呢？我们只能去领悟、去感受"显现"的过程。

可以说，柏拉图的这种思维模式，开启了西方传统形而上学的征程。大家通过抽象思维把握"存在"，表面上都在追问"存在"，其实大家追问的是"存在者"的本质。近代哲学一直在讨论实体，笛卡尔的"心物二元论"认为心灵和肉体是两种彼此独立的实体，斯宾诺莎也讨论实体哲学。貌似大家都在追问"存在"，但其实是通过追问"存在者"的本质掩盖追问"存在"本身。也可以说，在西方传统哲学中，"存在者"遮蔽了"存在"，对"存在"的探讨一直晦暗不明。

自柏拉图以来的哲学史，就是一个"存在被遗忘"的历史。确切地说，是一个遗忘了"存在"和"存在者"差异的历史，是将"存在者"当作"存在"进行研究的历史。

怀特海说："2000年的西方哲学史，不过是柏拉图的注脚。"整个传统哲学都是以这样的模式展开，追求现象界以外的"本质"领域，并以此为哲学研究的最高目标。

以此为基础，海德格尔认为不能再继续含混"存在者"和"存在"，要对其进行明确区分，还原"存在"的本真。

"存在"和"存在者"相比，我们能看到的只有"存在者"。虽然"存在"隐而不见，但这并不代表"存在"就此消失。因此我们要把"存在"揭示出来，找到"存在"本身的意义，回到"存在"本身。这正是海德格尔的总出发点。

有根的本体论

在海德格尔看来，"存在"更具始源意义。传统哲学的本体论缺少根基，是一种无根的本体论。因此他重提"存在"问题，是要去好好探究"存在"本身的含义。由此，海德格尔开创的是有根的本体论，也叫基础本体论。

可以说，海德格尔重提"存在"问题，已蕴含现象学的方法，或者说正是现象学的观察角度让他走上了探寻"存在"之路[7]。那么，胡塞尔的现象学对海德格尔产生了怎样的影响？海德格尔对胡塞尔的现象学又进行了哪些超越，从而走出一条属于海德格尔自己的"存在"之路？

接下来，我们将从"如何把握存在"这个维度去探究海德格尔对现象学方法的继承和超越。

03
海德格尔：对现象学方法的继承和超越

胡塞尔现象学的总口号是“回到事情本身”，即悬搁“自然的认识态度”，扫除眼前的障碍，回到最初主客体交融的境域，回到纯粹的现象本身[8]。现象学要去揭示的是直观现象如何显现，显现的过程是什么等问题。说到底，现象学不是去研究具体对象“是什么”，而是去研究对象如何“显现”自身，即揭示其显现自身的结构问题。

对现象学的继承

海德格尔从中受到启发：现象学的方法岂不也可以用于解释“存在”和“存在者”的问题？现象学还原，即回到主客体交融的原始境域（现象和本质融为一体的纯粹现象），岂不也可用于解释“存在”和“存在者”的关系？

“存在者”其实是一个后来的概念。在认识的最开始阶段，“存在”和“存在者”本身是融为一体的。“存在者”呈现出来的现象，本身包含了自身“如何显现”的过程。只不过后来在主客二元分析模式下，从表象入手去探寻本质，忽略了表象本身如何“显现”的过程。因此，我们看到的永远都是呈现出来的“存在者”，其如何“显现”的过程就隐退不见了。

这时，海德格尔重提“存在”问题。他认为被遗忘的“存在”才是哲学本应去探究的，传统形而上学的思维方式把“存在”问题遮蔽了，走了一

条错误的道路，并导致传统哲学出现危机。

可以说，胡塞尔的现象学思想对海德格尔哲学思想的发展起到了至关重要的作用。

对现象学的超越

但，海德格尔并没有全盘接受胡塞尔的思想，他仅仅继承了现象学的方法，即一种思考的角度。他没有接受胡塞尔的“先验意识”理论，也不同意胡塞尔提出的“先验自我”。

虽然胡塞尔还原到最后通达“先验自我”的层面，但海德格尔认为这还不够彻底，这种还原还是带有某种传统形而上学主客认识论的残余。虽然“先验意识”和“先验自我”是自明的，但这两者的理论还是关于先验意识和先验自我的意识，这背后其实还是承认了主体的存在。“自我”总是相对于外部世界而言的，承认了“自我”其实也就承认了外部世界。

在海德格尔看来，还原到“意识”还不够，还要还原到“意识”的“存在”，即还原到——意识本身是如何显现出来的层面。不能将“意识”和它自己的“存在”割裂开来。

可见，海德格尔虽然受到现象学方法的启发，但他也不完全认同胡塞尔的观点，他对现象学的方法进行了超越，提出了自己的“存在论”思想。

海德格尔认为，“回到事情本身”中的“事情本身”并不属于先验世界，它应该是一个具有时间性和历史性特征的存在的过程。所以，在超越主客二元对立模式方面，海德格尔的理论显得更为彻底。

可以说，海德格尔追问“存在”问题的前提，也是我们理解其哲学思想的一个总入口。

前面也说到，既然“存在者”和“存在”本是融为一体的，那么对“存在”的把握，一定要通过对“存在者”的把握来实现。不能越过“存在者”直接把握“存在”。比如“是什么”，你不能凭空把握“是”的过程，你一定要通过“是什么”中的“什么”去把握它是如何“是”的。

要探究“存在”，就需要找到“存在者”。可是，大千世界有这么多的“存在者”——花草树木，山川河流，火车、飞机，房屋，桌椅，乃至人本身……该选择哪个“存在者”作为切入对象呢？

04
海德格尔：面向未来的“此在”

海德格尔认为，探寻“存在”的出发点不能是任意的存在者，它必须是这样的存在者：它的存在是其他存在者存在的基础，它必须能够提出和追问存在的问题，它自身可以发展和自身的某种关系，这个存在者对自己的存在有所作为。

花草树木是存在者，但它们不能追问自己的“存在”，它们自身和自身的“存在”不能发展出什么关系，它们更不能对自己的“存在”有所作为。飞机和火车、楼房和桌椅等都是同理。

但有一个存在者——“人”就非常特殊。人是被“存在”规定着的存在者，同时人也可以提出“存在”问题，追问“存在”问题。人可以对自己的“存在”有所作为，且因为人的存在而使“存在的意义”得以显现。这些都是其他存在者做不到的。

于是海德格尔认为，可以从“人”这个存在者切入，通过研究人的存在问题来把握“存在”。但他并没有用“人”这个词，而是称“人”这个特殊的存在者为“此在”（Dasein）。

接下来我们将从两个维度来理解“此在”：一是为什么用“此在”指称人；二是“此在”相较于其他存在者的优先地位。

此在与人

既然“此在”和“人”指的是同一对象，那么直接用“人”来说就好了，为什么还要创造一个新词——“此在”呢？

我们对“人”的理解，主要是从人类学、生理学和心理学等层面进行的，也是从“人是什么”的角度去分析的，其中所表达出的“人”是“现成的人”。

但海德格尔是从存在论的层面提出的“此在”，是从“人怎样存在”的角度进行分析的。“此在”强调“人”是作为存在论意义（人的特殊的存在方式规定着人自身）上的存在者，而非“现成的人”（人类学、生理学意义上的存在者）。

那么，为什么探究“此在”（人）就可以追问到“存在”呢？“此在”（人）相较于其他存在者的优先性是什么？

此在的优先性

第一，在存在状态上，“此在”不是摆在那里现成的存在者，而是始终面对未来、筹划自身的开放的存在者。“此在”一直处于“去存在”之中。

我们知道，其他任何存在者都是已呈现出来的现成的存在者，比如花草树木、房屋、电灯、桌椅等都是凝固化了的东西。虽然这些存在者也因“存在”[9]而存在，但这些存在者总是以一种现成的状态存在着，如此一来，“存在”本身就隐而不见了。花草树木这些存在物也不可能追问自身的“存在”。

但人不同。人并不是一个现成的、固化的、摆在那里一成不变的东

西。人自一开始就“被抛入”大千世界，就已经与世界融为一体，人投身于世界中，就要面对世界的无限可能，因此人也总是处于不断筹划的状态中。而人的本质恰恰体现在“自我筹划”的状态中。也就是说，人的本质是没有定性的，人的本质恰恰就是“人的可能性”的体现。

人出生后，没有设定好人生轨迹，也没有按照某个模式去成为一个怎么样的人。人始终处于“未定型”的状态——面对未来的各种可能去筹划自身，去“计划自己将成为一个怎样的人”，即人始终处在一个“去存在”的过程，处在一个“塑造自己”的过程中。

正因如此，你没办法对“人是什么”进行描述，因为这个问题是无法穷尽的，人不是一个可以被描述的现成之物。人一直处在面向各种未知的可能性之中，你没有办法穷尽所有的可能性。

在不同的人生阶段，每个人都有内心的原始渴望。人，总想努力打破一成不变的生活，总想改变，总想做一回真正的自己，总想对这个世界做出不同的尝试。这才是“人的本质”所在，是人的“存在”的显现。人一直处在“去存在”之中，处在“筹划自身成为一个怎样的人”的过程中，因此每个人呈现出来的都是不同的人生。世界上有多少个人就会有多少条人生之路，更不会有两个完全一样的人。

这就是“此在”和其他存在物的不同，也是“此在”更优越的地方：人不是一个现成之物，人有着始终面对未来的可能性，人是可以筹划自身的开放的存在者。[10]

第二，“此在”可以对自己的“存在”有所领会，并对其有所作为。

只有人，可以去追问自身的“存在”，能够领会到自身的“存在”，并对自己的“存在”做出决断。

我们要成为怎样的人，和什么人结婚，选择一份怎样的工作……决定权不在外界，在于人自身。因为，人处在一种“可能性”敞开的境域里，人是自由的，可以选择自己的存在方式。我们是选择做一个正直的人还是做一个恶人，是选择喜悦还是悲伤，所有决定权都在人自己手中。

那么，选择这个行动本身就已经蕴含人对“存在”的领会。人被抛于世，总是处在选择之中，正因为人自身的选择和采取的行动，才使得“存在”本身得以显现。换句话说，正因为“此在”对“存在”的领会——人领会到自身存在，领会到其他存在者存在，所以人的行动已经包含了“存在”本身的含义，或者说，人的行动本身就是自身“存在”的一种显现。如此一来，人和自身的存在就发展为某种关系，人是在对“存在”的领会中存在着的存在者。

而其他存在者，如花草树木可以追问自身的“存在”吗？不能的。它们能对自身的“存在”有所领悟吗？不能的。其他存在者的“存在”只有通过“人”这个“此在”才显示自身。所以，追问“存在”就要先研究“此在”以及此在的“存在”等问题。

05
海德格尔：在世——在世界之中存在

在海德格尔看来，“此在”的原始基本存在结构是“在世界之中存在”（in-der-welt-sein），简称“在世”。

此在的在世

此在的本质是“去存在”——不断筹划自身、面向未来，这个过程也正是此在“生存”状态的体现。人要活下去，就要采取延续生命的手段——通过吃、喝、拉、撒、睡等方式，满足七情六欲得以生存，因此人必然要和周遭的一切发生关联。那么，人和周遭一切发生勾连的境域是什么？答案是世界。

人的生存，是寓于世界之中的生存。人不可能逃出世界以外去生存，世界是最为原始的境域。因此，海德格尔认为“此在”的原始基本存在结构就是“在世界之中存在”，简称“在世”。人总是生活在世界之中，并对这个世界有所领会。

在世界之中存在

人在这个世界上，不是孤零零的存在者。人要生存，就已经寓于世界之中，而且人也只能在世界之中存在。人，始终是在世界之中存在的人。

人要不断筹划自身、面向未来，人要做出各种选择，人要对自己的存在有所为、有所不为，当然其前提是要先存在于世界之中。所以，此在的存在，总是“在世界之中存在”[11]。

但这并不是说，要把人看作现成之物并放入世界这个巨大的容器里。海德格尔的意思是，世界和人自一开始就是融为一体的。“人在世界中存在”意味着人和世界的不可分割性，两者不分前后顺序同时出现。这不正是运用现象学方法的体现吗？主体和客体最开始浑然一体地交融在一起，后来因为人采取了主客二元的认识方式，导致世界成为人这个主体的客观认识对象，因而人要去把握和认识它。

在现象学方法的影响下，海德格尔超越主客二元对立的认识模式，回到原始的境域里，探寻“此在”的存在结构。“此在”在那个原始的境域里存在，它敞开自身、显现自身，同时呈现出来的世界也因“此在”的展开而显现。

这时我们隐约发现，海德格尔所说的“世界”跟我们常识或者传统哲学理解的世界的含义是不同的。

世界

常识中，我们认为“世界”就是周遭一切客观事物的总和。但海德格尔理解的“世界”不是这个意义上的，他是从“此在”的构成因素上来理解“世界”。因为“此在”起初是和周遭一切浑然一体的，因此“此在”的生存，必然与周遭的一切发生勾连，即“此在”与其他存在物、其他“此在”发生勾连。正是这种勾连，才使得“此在”得以生存，才使得“此在”得以“存在”。也因此，所有的勾连汇聚在一起，成为一张网，这张

网就是“世界”本身。换句话说，“世界”这张网是“此在”在构成自我的过程中显现出来的意义之网，“世界”其实是“此在”意义上的世界。没有“此在”与周遭的勾连，这张网也就不存在了，所谓的“世界”也不存在了。

要理解海德格尔关于“世界”的内涵，一定要运用现象学的方法，回到那个主体与客体交融在一起的原始境域。人自一开始就和周遭的一切浑然一体，人的生存必然会和周围的物、周围的其他人发生勾连。这种勾连的过程，也正是人自身得以展开、显现的过程，而这个“显现”又是对世界本身的领悟和揭示。

人是在世界中存在的人，世界是人的世界。

唯有“此在”可以对自身的存在有所领悟，并揭示自身的存在。其他存在物也有存在，但其他存在物并不能自我察觉和自我揭示。其他存在物的存在一定是被人（此在）领悟后揭示出来的。拿桌子这个存在物来说，桌子之所以被称为桌子而不是椅子，就在于桌子被人使用（被用来吃饭或者办公），只有人（此在）在使用桌子时，桌子的“存在”才得以展开。

以此类推，世界上的一切存在物，都与“此在”有着某种关联，都围绕“此在”展开自身的存在。比如楼房，一定是被人住着才有意义；火车、飞机，也是因其运输工具的属性才有意义；还有就是“环保”的理念，为什么要提出保护环境呢？那是因为环境恶化给人类造成的危害会更大，所以要保护环境。

我们会发现，“世界”是“此在”意义上的世界，是“此在”在“去存在”过程中呈现出来的世界。因为只有“此在”可以对自身的存在和其他

存在者的存在有所领悟，并将其揭示出来。“世界”是“此在”和周遭勾连后，呈现出来的关系总和，其中又蕴含“此在”赋予的意义。

“在世”揭示的是“此在”的基本存在结构，人在这种存在结构中，总是会对自己的生存活动有所领悟。

那么，“此在”又是怎么去描述这种领悟和体验呢？

06

海德格尔：
牵挂、牵念和牵心

海德格尔将“此在”生存的体验称为“烦”（Sorge）。当然，这里的“烦”不是中文里带有褒贬意义的“烦”，而仅仅是对人存在状态的一种描述。这个词是从德语翻译过来的，有很多不同的翻译版本，也有将其翻译为“操心”或“牵挂”的。此在与他物打交道叫“烦心”（Bersonge）或者叫“操劳”“牵念”；此在与其他此在打交道叫“麻烦”（Fürsorge）或者“操持”和“牵心”。

Sorge：烦、操心、牵挂

Bersorge：烦心、操劳、牵念

Fürsorge：麻烦、操持、牵心

这三组翻译放在一起，我认为这三个词翻译为“牵挂”“牵念”和“牵心”最为传神，也是我个人比较倾心的。接下来我们将按照“牵挂、牵念和牵心”的翻译来进行介绍。

牵挂

牵挂，是“此在”（人）在世界之中存在的状态。“此在”混迹于世界之中，必定要与世界发生牵连，在情绪层面表现出对这个世界的“牵挂”。

人是作为面向未来的存在者，而未来又充满各种不确定性，也正因此未来才让人有所期待、有所憧憬。人总是关切、操心、顾虑什么，也总处在一种淡淡的忧虑之中。如果一切尘埃落定，人就不会有所“牵挂”了。

为什么说“牵挂”这个词最为传神，因为这里面含有一种独特的韵味，在中国古典文化中已有体现：

“慈母手中线，游子身上衣。”这是母亲对远行游子的牵挂。

“但愿人长久，千里共婵娟。”这是词人对远方亲友的思念。

“衣带渐宽终不悔，为伊消得人憔悴。”这是对爱情的执着。

“生年不满百，常怀千岁忧。”这是对人生的无限忧虑。

这些典故都表达出了人对世界的牵挂、人与人之间的爱和思念、人对自身处境的忧虑等情绪体验。

在日常生活中，为什么有些人做出一个决定但却迟迟不行动？因为他们心中总有一些放不下的事情，他们总会被一些因素束缚。[12]

如果再往下细分，人立于世无非跟两样东西有所牵连——物和人。此在和其他存在物打交道的状态，叫“牵念”（“烦心”“操劳”）；此在和其他此在（其他人）打交道的状态，叫“牵心”（“麻烦”“操持”）。

牵念和牵心

牵念：从“上手之物”到“现成之物”

在海德格尔看来，其他存在物都是“此在”的“器具”。自一开始“器具”和“此在”便浑然一体，“器具”对“此在”来说就是“上手之物”。

“上手之物”，通俗理解就是在手边的、可随时拿起来用的东西。比如你想从果树上摘水果，但是这棵果树太高，你够不着。这时你看到旁边有一根竿子就随手拿起来，用竿子够水果。那么，这根竿子就是“上手之物”，你自然而然地拿起手边的工具去使用，整个行动的过程是得心应手的。因为你与这根竿子处在密切的关联之中，你们是一种浑然一体的状态。在摘水果的过程中，你不会把焦点放在“这根棍子如何”，你的焦点始终放在“如何摘水果”上面。

但海德格尔也指出，这个物体（竿子这种器具）的“存在”，正是通过人（此在）在使用的过程中得以显现。如果没有了人（此在）使用这个器具，器具本身的“存在”也不会被揭示出来。

但是，在此在和其他存在物打交道的过程中，“上手之物”逐渐变为了“现成之物”，这该怎么理解呢？

再回到前面摘水果的例子。假设果树上低层的果子都被摘完，我们要摘高层的果子，当手上的这根竿子够不着时，该怎么办呢？这时，你思考的焦点是不是就要放在这根竿子上了？你想办法把这根竿子加长，于是又找来一根竿子，用绳子将它们捆绑起来，制作出了一根加长版的竿子再去摘果子。

那么，之前的“竿子”（“上手之物”）此时就变为一个可以被思考的对象，变为了一个摆在那里，可以被你思考、琢磨、认识的“现成之物”了。一旦有了这样的转变，人的理性认识的过程就此开启。以此类推，世间万物与人的关系不正是如此吗？存在物从“上手之物”到“现成

之物"的转变，也是人从行动到认识的过程。

讲到这里，我们也可以结合现象学方法来理解。自一开始，人跟万物是交融在一起的，后来因为主客的思维模式，导致其他存在物成为摆在那里可以被认识的对象。主客分离，或者说世界变为一个可认识的对象，是后来才发生的事情。而传统哲学自一开始就自觉跳过人物合一的境域，直接站在主客对立的境域中，去探究客体对象的本质问题。

因此，"上手之物"可以看作现象学还原之后回到的那个最初状态里的存在物，而"现成之物"就是人采取主客思维模式后的产物。

以上我们说到的是人和其他存在物打交道的状态——"牵念"，这个过程是存在物从"上手之物"变为"现成之物"的过程，存在物的"存在"正是通过人对物的使用而被揭示出来的。

牵心：此在和其他此在的"共在"

那么，此在和其他此在打交道时是什么状态？其他此在既不是"上手之物"，也不是"现成之物"。此在和其他此在始终是共同存在的，处于"共在"的状态，即"牵心"。

人不可能孤立地存在于世，人一定会和其他人交往。人自出生起，要跟父母交往；长大上学后和同学、老师交往；工作后和同事交往，结婚生子后和自己的伴侣、孩子交往。因此，人的内心总能感受到一种和他人的牵连之感，这就是"牵心"的状态。

你也许会说："不，我是一个孤独的人，我并不总沉浸在和他人交往的状态里。"但要知道，"孤独"本身也是和其他此在（人）"共在"下的"孤独"，因为其他此在（人）的"不在场"，所以你才感受到了孤独。

假如这个世界上没有其他此在（人），只有你一个人，你或许体会不到孤独感。

如此我们便明白了此在的存在状态——“牵挂”（“烦”“操心”），并对其细分出两个方面：此在和其他存在物打交道叫“牵念”（“烦心”“操劳”），此在和其他此在打交道叫“牵心”（“麻烦”“操持”）。

那么人总是要和其他人交往，该如何处理个人和他人以及集体的关系呢？既然此在的本质是“去存在”，那么就意味着此在可以进行选择。在大众生活中，人们是选择特立独行地实现自我，还是选择以大众的方式生存、沉沦、迷失呢？

07
海德格尔：沉沦

海德格尔提出此在的“在世”具有两种可能的状态：本真状态和非本真状态。

此在，可以选择成为自己，以本真的状态存在；也可以选择失去自己，以非本真的状态存在。

本真状态：筹划自身面向未来

本真状态，就是指此在本来的“去存在”的状态——面向未来时不断筹划自身，超越自身。在这种状态下，人的生存立足于自身，不受外界的干扰。人的行动是出于自己的意愿，人的选择也是出于自身想法使然。

当人从“去存在”的角度看待自己、定位自己，而不是把自己当成一个现成的存在物时，人就处在本真状态。用我们日常语言来说就是，人处在“活出自己”的状态里。

非本真状态：丧失自身走向众人

非本真状态，就是此在丧失自己的状态。人丧失了“去存在”的本质，丧失了“筹划自身面向未来”的冲动，人不再把自己当作一个“去存在”意义上的在者，而是把自己视为与外物一样的存在者，把自己定位

为一个凝固化的现成的存在者，因此人也丧失了自身的各种可能性。

就比如说，人会给自己贴上标签去生存，并将这标签当作定义自己的符号。见到陌生人，人们会怎样做自我介绍呢？人们可能会说“我是某某公司的销售员”“我是一名老师”“我是司机”“我是医生”等，这些职业符号其实就是一个个凝固化了的标签，人们通过这种凝固化的存在方式定义自身。

这就是非本真的状态，人们总是想着自己是一个什么样的人，或者要成为一个什么样的人。人的焦点总是放在“什么样”上面，把自己看成是一个现成的存在者，而非一个时刻流动着的、具有筹划自身能力的在者。在这种状态下，此在的本真存在被遮蔽起来。此在不再立足于自身存在，而是以一种“众人”（也译“常人”）的身份存在于世。

在日常生活中，人消融于“众人”之中，消融在大众化的生存活动中。人的行动和选择都会受到“众人”的影响，人因此丧失掉自己的个性，人们趋向用所有人都接受的方式去生存，之后变得人云亦云。

海德格尔在《存在与时间》里有一段话，说得非常精彩：

> 常人展开了他的真正独裁。常人怎样享乐，我们就怎样享乐；常人对文学艺术怎样阅读怎样判断，我们就怎样阅读怎样判断；竟至常人怎样从“大众”抽身，我们也就怎样抽身；常人对什么东西愤怒，我们就对什么东西愤怒。这个常人不是任何确定的人，一切人——却不是作为总和——倒都是这个常人。就是这个常人指定着日常生活的存在方式。[13]

在日常生活中，有一个所谓的“众人”（“常人”）在指引人们如何生活。有时候人不用自己做选择，会有一个“众人”来“帮”（影响）自己选择。人总是会受到束缚，没有办法完完全全做自己。

这个“众人”就是大家、公众和集体。我们想想看，从小到大我们是不是都一直受到集体的影响？我们总是按照某种集体的标准要求自己，自己也总是不自觉地走向集体，向集体看齐。小时候，要融入班集体；长大后，要讲究团队合作；处在社会中，也总是会按照社会大众的标准来要求自身。

可以说，人们日常生活的方方面面，总是有一个所谓的“大众”在左右自己做决定。正因此，此在走向了“大众”，被“众人”的意见左右从而变得平庸，没有了个性。

这就是此在的非本真状态，即此在以“常人”或“大众”的身份逃避自身本真的存在状态。[14]

此在走向大众，迷失于大众，海德格尔又将这种状态称为此在的“沉沦”。

沉沦：闲言、好奇和两可

所谓“沉沦”，并不是指从某一个高的地方跌落下来，而是指“此在从它本身跌入它自身”。因为此在的本真状态是“去存在”，当此在不再以“去存在”的方式看待自己，而是选择“走向大众”，以一个“存在者”的方式生存时，这就陷入“沉沦”之境了。

海德格尔分析了日常生活中“沉沦”的三种表现形式：闲言、好奇和

两可。

闲言

闲言，就是人在闲谈中说的话，这一点是从“说”的角度来谈的。人们总是喜欢聚在一起，漫无边际地聊天，你一句我一句地闲聊，东扯扯、西扯扯，别人怎么说，我也怎么说。

如此一来，人说出来的都是一些闲言碎语。人们从闲言中领会到的东西离言谈本身要显现的“存在”越来越远。人一旦陷入闲谈状态，便也陷入了“沉沦”之境。

好奇

好奇，通俗理解就是去看看有什么新鲜、好玩的东西，这是从“看”的角度来说的。要注意，这里的“好奇”同“惊奇”不是一回事，哲学上说“哲学始于惊奇”，此“惊奇”蕴含着一种探究的意味。但“好奇”不同，不是深究真相，而是一种流于表面的“看”，是为了“看”而已。海德格尔说：

> 好奇也不寻求闲暇以便有所逗留考察，而是通过不断翻新的东西、通过照面者的变异寻求着不安和激动。[15]

好奇意味着一种从这一新奇跳到另一新奇，浮于表面凑热闹的状态。哪里有热闹就往哪里凑。大街上，看到有人吵架赶紧上前围观；看到车祸，又上前围观。同时，好奇还有一点八卦的意味，人们总是想去

打听别人的八卦，然后从中获得一种满足。

这就是沉沦的第二个表现——好奇。

两可

我们通常会说到“模棱两可”。“两可”意味着这样可以、那样也可以。人在大众之中处于“似是而非”的状态，并且总是“似是而非”，人的状态就是一种什么都可以的状态。

因为前面已经说到了闲谈和好奇。在说的状态下，说什么都可以，穷尽所有可能性；而好奇也是一样，觉得这个热闹，也觉得那个热闹，不断追逐新奇的事物。闲谈和好奇的共同关系构成了两可。在说的层面，说什么都可以，什么都可以说。在看的层面，什么都要看，看什么都行。在这种两可的状态里，人陷入“沉沦”之境。

08
海德格尔：不能承受的生存重负

既然此在有“本真”和“非本真”两种存在状态，那么，在最开始时，“此在”是以哪种方式存在于世呢？

海德格尔认为，“此在”自始就以“非本真的状态”，即“沉沦”状态存在于世。

日常生活中，人要生存，就要吃、喝、拉、撒、睡，就要与周遭的一切有所牵连，就要努力融入社会，并混迹于大众之中，朝一个“常人”看齐，和“大家”打成一片。这正是“非本真”状态的体现。[16]

但这里有一个疑问，既然“此在”的本质是“去存在”[17]，那为什么一开始“此在”就选择了以“非本真的状态”生存于世，选择了一条和其他存在者一样的存在之路[18]呢？

“去存在”意味着责任的担当

试想一下，当一个人要筹划自身、为自己做选择和决断时，这意味着什么？意味着责任的担当，意味着要承受压力和痛苦。当一个人把自己的人生交给自己掌控时，意味着自己要承担自己所作所为的一切后果。

人生苦短，谁愿意整日背负沉重的负担前行呢？谁愿意整日愁眉苦脸陷入痛苦之中呢？人的天性是趋乐避苦，人们当然更愿意选择轻松愉

悦的生活，更愿意沉浸在幸福之中。

沉沦之境的诱惑

而“沉沦之境”恰恰给人一种安定之感。因为你走向了“大众”，成了“众人”中的一员，和“大家”打成一片。当你面临抉择时，“众人”挺身而出，帮你做出决定；当你有沉重的负担和苦楚时，“众人”挺身而出，帮你承担起生命的重负；当你不知所措，不想承担责任，不想背负风险时，你的目光会投向“众人”：别人怎么选择，我也怎么选择，至少这样不会出错。于是，你感到了一种轻松和自在，获得了一种如家庭般的温暖感觉。

久而久之，你被“众人”影响，成为“众人”的一员，你老老实实、本本分分地按照“众人”规定的秩序生存。

“沉沦”之境对人具有一种天然的诱惑力，因为“沉沦”可以给人带来安定之感，而这充满诱惑力的安定之感，又加深了“沉沦”。人卸下生命中不能承受的重负，逃避了因为承担责任而带来的痛苦。人在“沉沦”中变得轻松自在，仿佛这个世界，一切都是最好的安排。也因此，人越来越远离自己，越来越远离那个有着“自我筹划”冲动的本真状态。

我们都知道，家是心灵的避风港。在家中，有家人的陪伴和关爱，你是安全的，不会受到伤害。当你遇到困难时，也会有家人跟你一起承担。“此在”陷入“沉沦”之境，就如回到家中一样。而世界就是一个大家庭，大家共同生活在一起，一起欢笑，一起悲伤，彼此给予慰藉和温情。在这种环境下，人丧失了改变的勇气，沉浸在世界大家庭的温暖里，沉浸在“众人”的无形的统治中。每个人都成了“众人”，每个人也都被“众人”吞没。

这就是为什么自一开始“此在”就以“非本真状态”（“沉沦”状态）生存于世，为什么“沉沦”才是“此在”之常态的原因所在。说白了，因为这样做，“此在”可以逃避因自身筹划和选择带来的责任和负担，“此在”可以轻松地生存于世。

可以说，海德格尔的揭示是非常深刻的。尤其对现代人来说，有“一语惊醒梦中人”之感，值得深思。[19]

“存在被遗忘”的根源

那么，通过对“此在”之“沉沦”状态的分析，我们其实就找到了为什么传统哲学将“存在”遗忘，将“存在者”当成“存在”的根源所在。

因为“此在”自始就以“非本真状态”即“沉沦”状态存在，自始就选择了以“现成之物”的方式显现自身。那么，在传统西方哲学史上，大家探讨的必然是现成的存在者。因为“存在”自一开始就处于“隐退”状态，大家“看”到的永远是世界呈现出来的凝固化的状态。山川河流、桌椅板凳、楼房电灯乃至人自身，都是以符号化的方式呈现自己。而“如何呈现与显现的过程”，又不能以一种凝固化的方式来展现，因为“显现”本身是流动的状态，好似此在“筹划自身”的那股冲动。

海德格尔通过对“此在”之“沉沦”的分析，找到了“两千多年来西方哲学史是一部存在的遗忘的历史”的原因：“此在”自一开始就以“非本真状态”呈现，“存在”自一开始就被遮蔽起来。

但这里要注意，“存在”被遮蔽，不代表“存在”本身不存在，不代表我们不能去探寻“存在”。所以，海德格尔要做的就是去追问“存在”，揭示“存在”，为“存在”去蔽，这也是他前期哲学的思路。

既然“此在”自一开始就“沉沦”于世，是不是就意味着“此在”会永远沉浸在“众人”状态中呢？不是的。我们始终不要忘记，“此在”的本真特性是“去存在”。“此在”本来就是一个“筹划自身、谋划未来”的在者，他可以对自己的存在进行领会，也可以领会自己“非本真的状态”，更可以对自己的“存在”有所作为。这就意味着“此在”可以从“沉沦”状态中解放出来，以一种“本真状态”面对残酷的世界。

花草树木不能自我觉醒，但人可以自我觉醒。因为人有着自由选择的能力，人可以对自己的行为做出改变。但这个改变，需要一个境域把人从“沉沦”中带回“本真的状态”。人只有在这个境域里才可以被唤醒。

那么，这个境域是什么呢？在这个境域里，人该有着怎样的情绪状态，才能使自己醒悟呢？

这就是人的——“畏”。

当人处于一种“畏”的情绪里，人就从“非本真状态”里抽身，从温暖的家中离开。“此在”便以“筹划自身”的状态来到陌生的世界，走上了一条充满危险也充满惊喜的人生之路。未来各种可能之门就此打开，多彩的人生正式开启！

09
海德格尔：畏与死亡

什么是畏？

首先要明确，“畏”是对人的感受性的一种描述，是一种情绪的体现，这种情绪是人先天固有的。

畏与怕

“畏”是一种由心底产生的害怕的感觉，但又跟“怕”不同。说到“怕”，总是有怕的对象，比如你害怕考试、害怕失恋、害怕死亡……总是有一个外界的东西对你产生威胁，让你感到害怕。而且你可以找到一个解决办法，去对付这个害怕之物。

但“畏”不同，“畏”意味着你不知道怕的是什么，有一种莫名其妙的畏惧之感，有一种不可名状的、无形的东西威胁着你，使你感到一种不安和恐慌，而你又说不清、道不明这个东西到底是什么。

在生活中，大家或多或少都体验过“畏”。比如，有时候你会感到心里突然空荡荡的，会有一种莫名的“空虚”感。你进入一种“虚无”的境域，面对浩瀚的宇宙星空，你可能会感到自己的渺小和无助，面对充满未知的大千世界，处处都是诱惑，但又处处暗藏危险。正是这些让你感受到了一种莫名的畏惧，你也说不清自己到底在怕什么，但总是有一种莫名的怕。

这时，“畏”向你袭来。

所以人总是想办法填补自己，去做一些事情，哪怕有些事情看似没有意义，但就是为了在消磨时光中逃避“畏”。

那，这不正是“此在”陷入沉沦的过程吗？“此在”逃避自己本真的状态，逃到一种麻木的、沉沦的日常生活中，“此在”走向了“大众”。所以，“畏”可以看作沉沦的根源所在。

但海德格尔又认为，恰恰是“畏”，又把“此在”逼回到本真的自己。

当“畏”袭来，你陷入虚无的状态。此时，你被迫重新思考自己的处境。周围空无一人，无依无靠，你要独自面对前方的路。你开始躁动不安，心跳加速。你的前方是一个未知的世界，无论你想不想，无论你愿不愿意，无论你有没有勇气，哪怕前方是危险的沼泽或刀山火海，你都必须独自面对、独自前行。当你被逼到这个处境里，你只能上路。于是，你不再将自己看成是一个和其他存在物一样的存在者，你开始面对本真的自己，把自己看成一个可以“自我筹划，自我决断”，可以独自“面向未来”的存在者。

这个感觉如同你从温暖的家中离开，独自去闯荡未知的世界。你内在的那股“去存在”的冲动就此被激活。当你开始独自面对风雨、承担责任，你开始成为一个具有可塑性的人，你开始活出真正的自己。

正是“畏”的体验，让你从“沉沦”中醒来，让你有了“离家出走”的果敢。没有父母的庇护，你处于“不在家”的状态里，正是这种“无家可归”逼迫你去面对陌生的、新鲜的和刺激的环境，你被逼回到了自己的“本真状态”里。于是你开始审视当下的生活，从而做出改变。

人，只有经历过“畏”的时刻，只有经历过“虚无”的瞬间，才会对当下的生活有所领悟，本真的生存才成为可能。

可是，人们为什么会有这种“畏”的情绪呢？也就是说，为什么人不能一直处于欢乐而充实的状态里呢？

这就涉及一个终极话题——死亡。

死是此在的最本己的可能性

人不可能长生不老，“死亡”是任何人都逃避不了的一个终极结果，死神总是在不远处向你隐隐招手。“此在”之所“畏”，就是对死亡之畏惧。“死亡”让人产生一种极端的畏，只有对这种极端的情绪有所体验，对死亡有本真的领会，“此在”才可从“非本真状态”回到“本真状态”，人才可以彻底从沉沦状态解放出来，立足于自身而存在于世。

此时，我们就进入了海德格尔的死亡哲学。

“死亡”是什么？对我们常人来说，生命的终结意味着死亡。我们大多是从医学、生理学或者心理学意义上理解死亡、领会死亡。

但，海德格尔所谓的“死亡”不是这样的。海德格尔不是去探讨什么样的生理状况是死亡，而是从生存论意义，从分析死对领会生的意义层面进行的探讨。

海德格尔说：

> 死作为此在的终结乃是此在最本己的、无所关联的、确知的、

而作为其本身则不确定的、又不可逾越的可能性。[20]

也就是说，“死亡”是一种可能性——是尚未到来，也不知道什么时候会到来，但总是会到来的一种可能性。因为“死亡”本身就是“此在”在世的一部分，只不过死亡是最后一个环节。有了这个环节，“此在”的在世才是完整的。

人生存于世，本就是一个面向死亡的过程。但问题是，人要怎样面对死亡，怎样领会死亡呢？死亡对人的“生存”有什么意义呢？

海德格尔提出：“先行到死中去”，“向死而在”。

向死而在

面对着只属于自己尚未到来的死亡时刻，人要时刻保持警醒，要先去尝试领会“死亡”——把自身投入“死”的境界里，去体会“不确定的可能性”，从而生发对“生存”的全新感悟。于是，人逐渐从沉沦状态中醒来，从而积极地筹划自身，以更好的姿态面向未来，超越一切存在者，显示此在的本真存在。对“死亡”的领会，可以将人从“非本真状态”带回到“本真状态”。

在通向死亡的路上，人是孤独的，因为没有人能够代替你死，你只能独自面对自己的死亡，并且没有退路。当你真正领会到这一点时，便能振作起来。

领会“死亡”就是领会一种“无”的感觉。“死亡”意味着一切都将虚无，一切都没有了，一切可能性都不复存在了。此时，你便能真正放下很多东西。当你卸下羁绊你前行的生命负担，开始积极筹划自身时，便

是活出自己的开始。

假如你的生命还有三天，你会怎么做？你还会天天沉浸于闲谈之中，沉浸在浮于表面的好奇中吗？不会了，这些活动都是在浪费生命。你会立即振作起来，告别沉闷的生存方式，积极地生活，实现自己的各种可能性。你会把自己定义为一个“去存在”的在者，你被逼回到积极筹划自身、面向未来的境域中，而不再是那个死气沉沉、碌碌无为、和别人一样的存在者。一个本真的“此在”就此被激活。

这就是“向死而在”的内涵，领会“死亡”——将自身投入到“死亡”的境界里——从而更好地去生存，更好地显示此在的本真存在。

10
海德格尔：真理的本质

总体来说，海德格尔前期哲学思想以“此在”为切入点探寻“存在”。他一直试图走向“存在”，但并未触达“存在”。可以说，他一直在通向“存在”的路上。《存在与时间》是一部未完成的著作，这条路，海德格尔并没有走完。

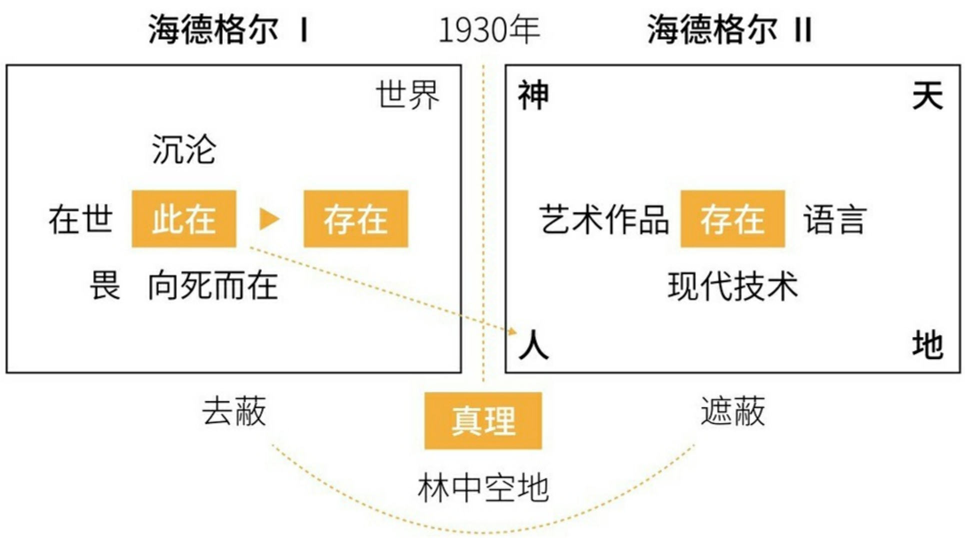
1930年之后，他的哲学思想发生了转向。我们这里先明确一下，海德格尔前后期思想的总目标没有变，都是对“存在”的探寻，只不过他前后期所走的道路和采取的思维路径不同。

为什么会发生转向

海德格尔前期哲学思想的总思路，是通过对“此在”生存状态的揭示来探寻“存在”，因而他的存在论也是基础本体论，整部《存在与时间》最核心的问题就是在探讨“此在”——“此在”如何显现自身、“此在”的状态（在世之在）、“此在”的烦与畏、本真与非本真状态、“此在”的向死而在等。由此可见，“此在”成为世界的核心，世界也是因“此在”的生存活动勾连形成的世界。世界是“此在”显现自身、“此在”存在的境域。

如此就会导致一个后果，世界的存在会受到“此在”的制约，因为“此在”是核心也是基础，只有揭示了“此在”的存在，才可以去谈世界的存在问题。而“此在”的存在，完全取决于“此在”自身的选择——“此在”选择哪种方式，那么“此在”就会以哪种方式存在于世[21]。

随着讨论的深入，我们就会发现好像一切都以“此在”为出发点了，“此在”成为中心。但我们知道，海德格尔的初衷是超越传统形而上学的主客二元思维模式——他运用现象学的方法，回到主客交融的原始境域，克服主客二元对立的思维模式，从而去除主体性。但现在，这条路好像远离了他的本意，他陷入新的主体性的境域——以“此在”为中心，世界的存在置于“此在”的制约之下。



海德格尔的前后期哲学比较

这条路走到这里，有点寸步难行了。海德格尔也察觉到了这条路的不彻底性。他开始琢磨，除了“从此在通达存在”这条路以外，还有没有其他路通达“存在”呢？也就是说，能否不从“此在”的角度，而是开辟一些新的视角去探寻“存在”呢？

于是自1930年开始，他的思想逐渐发生转向。

林中空地

所谓转向，就意味着海德格尔换了一种思考方式：“此在”不再居于

核心位置，他开始从新的领域（如真理、语言、艺术与技术等）探讨“存在”，通达“存在”。

他构建出了一个“天、地、人、神”的四方域的世界，此时人仅仅是作为世界的一部分而存在，世界也不再完全是“此在”意义的世界。“此在”成为“存在”的看护者，诗意地栖居在大地之上。

在这个新的视域里，海德格尔要去寻找存在显现自身的场所，他用了一个比喻，这个地方就像是一块“林中空地”。在遮蔽和去蔽的过程中，存在的真理得以显现。

真理观

什么是“真理”呢？

传统意义上的真理观是一种符合论：知识和对象相符合，判断与被判断的对象相一致，主客观相符合。此真理观也是认识论意义上的真理观。海德格尔对此并未完全否定，只是换了一种思路，并从本体论意义上提出了自己的真理观。

海德格尔要探究的不是“真理是什么”[22]，而是“真理是怎样成为真理的、真理成为真理的方式和过程”，即探究“存在者如何存在”的问题。

真理的本质：从前期到后期

海德格尔在前期思想中提出了“去蔽说”的真理观：“真理就是对存在者的去蔽，通过这种去蔽，敞开状态显现出来。”也就是说，真理

是“存在”的无遮蔽状态，是“存在”本身的显现和澄明。[23]

正是存在者在“去蔽”的过程中发生了真理。当存在物以“无遮蔽”状态显示自身时，其自身的“存在”也就此澄明。在海德格尔前期思想中“此在”是核心，要探寻“存在”，就是探寻“此在”的“存在”，真理也是“此在”意义上的真理。“此在”是真理发生的前提和条件，离开了“此在”就根本谈不到真理问题。[24]

这是海德格尔前期思想中关于真理的诠释，他注重的是“去蔽”和“澄明”，他的真理观所强调的真理，其实是与人密切相关的生存之真理。

而到了后期，海德格尔关于“真理”的看法发生了微妙的变化，他更加注重那个“遮蔽”状态。在《真理的本质》中，海德格尔提出：真理是一个无蔽同时又是遮蔽的过程。

此时，海德格尔已不再从“此在”出发，而是从“存在”本身出发，将“存在”自身的“既去蔽又遮蔽的双重运作”理解为真理。并且他认为“被遮蔽”的领域才是更核心、更具有始源性的。[25]

比如我们在黑暗中行走，突然远处亮了一盏灯。海德格尔的前期思想主要关注的是这盏灯如何照亮、显现自身，而后期思想则关注光照之前那个茫茫的黑暗的领域是怎么回事——自一开始，世界是先处于黑暗状态即“被遮蔽”的，这茫茫黑暗的世界才是更为古老的原始境域。

被遮蔽的神秘的领域是真理的核心和起源，也更具有始源意义。对遮蔽的遗忘状态就会陷入迷误状态，因此不能忽略“被遮蔽”的领域。

这就是海德格尔前后期思想在真理观上的转变，前期从“此在”探

寻“存在”，强调“去蔽”状态——“去蔽”相较于“遮蔽”更具有优先地位；到了后期，他从“存在”入手，逐渐转向对“遮蔽”状态的探究，并认为相较于“去蔽”而言，“遮蔽”更具有优先地位。

11
海德格尔：
艺术作品的本源

在《艺术作品的本源》中，海德格尔从艺术的角度对“真理”问题做了诠释。在艺术作品中，是否也体现了真理中的“去蔽”和“遮蔽”的关系问题呢？

艺术作品的本源

艺术好似谜一样的存在，难以捉摸。要思考“艺术的本质”问题，就要以艺术作品为切入点。因为我们不可能凭空去思考艺术是什么，我们只能通过一幅画、一部电影、一首歌或者一件雕塑作品来体会艺术，我们最初遇到的东西是作品。当我们搞清艺术作品之所以能够成为艺术作品的原因，也就解开了“艺术的本质”之谜。

海德格尔指出，艺术作品首先是一个“物”。比如一幅绘画作品就是在一张纸上涂上了颜料，而纸张和颜料就是“物”。但如果仅仅从“物”的角度来理解艺术作品，或者仅仅把“物”当作艺术作品，是完全不够的。“物”有很多种类：路边的小草是物，锄草用的镰刀也是物，但这些都是艺术作品吗？显然不是。

海德格尔从“物性”存在的角度，将“物”分为三种：作为艺术作品的物、作为器具的物和作为自然的纯粹的物。梵·高的绘画就是艺术作品，锄草用的镰刀就是器具，而路边的小草就是作为自然的纯粹的物。对此，我们可逐一分析。

路边的小草是纯粹的自然物。这一点很好理解，小草就是一种植物而已，它的全部规定性就在于它自身的物性规定。

镰刀作为器具的物，它是器具性的载体[26]。器具之所以被称为器具，或者说使器具成为器具的那个东西体现在两个方面：一方面是器具的有用性，即器具在被人使用的过程中才被赋予本质；另一方面是器具的可靠性，海德格尔认为这一点更为重要。所谓可靠性是指“我们通过器具进入一个世界并同时通向属于世界的大地（我们通常称之为‘自然’）。”[27]大地的概念作为一个新概念出现在了海德格尔的思想中。

艺术作品不是纯然之物，也不是器具。那么，艺术作品存在的根据是什么？这就涉及艺术作品的本源问题。

大多数人会认为，艺术作品无非是某个艺术家的作品，因此有一种观点认为，艺术作品的本源就是艺术家本人，没有了艺术家，何来的艺术作品？但问题是，艺术家又是如何成为艺术家的呢？当然是通过作品。所以，作品和艺术家互为因果，这样就难以得出确切的结论了。

海德格尔没有从这个角度阐述，他认为在艺术家和作品之外还有一个第三者将艺术家和作品彼此联结，这个第三者就是——艺术。正是“艺术”本身，成了艺术家和艺术作品的本源。

艺术：世界与大地的冲突

海德格尔认为，艺术就是发生在作品中的世界与大地的冲突。

我们前面在讲器具的可靠性时提到，器具的可靠性是指通过器具进入一个世界，并同时通向属于世界的大地。比如通过一双农鞋，我们便

进入农民的世界，农民的世界也因这双农鞋（器具）得以展开。“世界”具有“涌现”与“外显”的特征。

农鞋又属于“大地”，这里的“大地”就是我们栖居的地方。“它并不是一个任意的场所，而是其他各个地方都以之为基础；按照希腊人的说法，它就是physis（自然）”[28]。在海德格尔看来，“大地是一切涌现者的返身隐匿之所”[29]。因而，“大地”总是往回“收”，“大地”意味着“遮蔽”。

可见，“世界”和“大地”在本质上是有冲突的。因为世界是外显的，大地是往里收的。当两者还没有发生冲突或者冲突并没有那么激烈时，器具仍然只是器具，那双农鞋就是一双普通的农鞋。这双农鞋置身“大地”深切的呼唤之中，内敛而自持。

而当“世界”和“大地”[30]发生激烈的冲突时，彼此开始撕裂、激烈争执时，“艺术”就出现了，艺术的真理就此生发。器具呈现出了某种不曾出现过的东西，这个东西就是“世界和大地”在抗争撕裂中产生的“艺术”。而器具自身也成为艺术作品。

换句话说，正是“艺术”本身，使得我们能做到“通过器具进入一个世界并同时通向属于世界的大地”。“艺术”本身才是艺术作品的本源。

海德格尔对梵·高《农鞋》的解读

为什么一双普通的农鞋就不是艺术作品呢？因为“世界和大地”的抗争还不够激烈，还没有撕裂到艺术的诞生之境。而梵·高的画作《农鞋》之所以能成为一部艺术作品，就在于其蕴含“世界”和“大地”的激烈对抗、争执与撕扯，在这撕裂的过程中，艺术便油然而生。

从鞋具磨损的内部那黑洞洞的敞口中，凝聚着劳动步履的艰辛。这硬邦邦、沉甸甸的破旧农鞋里，聚积着那寒风陡峭中迈动在一望无际的永远单调的田垄上的步履的坚韧和滞缓。鞋皮上粘着湿润而肥沃的泥土。暮色降临，这双鞋底在田野小径上踽踽而行。在这鞋具里，回响着大地无声的召唤，显示着大地对成熟谷物的宁静馈赠，表征着大地在冬闲的荒芜田野里朦胧的冬眠。这器具浸透着对面包的稳靠性无怨无艾的焦虑，以及那战胜了贫困的无言的喜悦，隐含着分娩阵痛时的哆嗦，死亡逼近时的战栗。这器具属于大地，它在农妇的世界里得到保存。正是由于这种保存的归属关系，器具本身才得以出现而得以自持。[31]

——海德格尔《艺术作品的本源》中对梵·高的《农鞋》的解读

梵·高的《农鞋》，把我们带入一个农夫的世界里，这个世界充满艰辛与焦虑。“世界”拥有一种能把我们带入“敞开”境域的能力，它能把我们带入“敞亮”之中。“世界”又是外显的，也只有在外显和敞开的境域中，“世界”得以存在。



梵·高《农鞋》

但农鞋作为器具，它又属于大地，它要将“开显”的世界往回“收”。这意味着艺术作品在“建立”一个“世界”的同时，又“制造”了“大地”。艺术作品自身的回归使得“大地”得以出现。“大地”意味着“隐匿”和“锁闭”状态。

在这一放一收中，在这争执的过程中，撕裂出一块敞开的场所，这个地方就像一片林中空地。在这里，存在者的“存在”得以“敞开”，“艺术”就此诞生。艺术的真理自行植入作品之中。也就是说，艺术的真理是在“无蔽”和“遮蔽”的双重作用下产生的。

对于海德格尔的叙述，理解起来会比较困难。我们可从自身角度出发，并结合日常的艺术体验去理解。比如说，你看一部电影或者听一首歌，为什么有时会很感动，甚至能感受到心灵的震撼？因为这个作品把你内心中那个封闭着的东西给激活了，前方有一只手拉着你，把你带到

了敞亮的境域里，带到了一个新的世界里，你体会到了一种审美的愉悦和快感。但这种感觉又不能一直持续下去，因为你身后方又出现了一只手把你往回拽。在这两边的一拉一拽的境域中，你更加激动了，体会到了一种更大的快感。也就是说，“世界”和“大地”在彼此撕扯中，加深了你的艺术体验。这种撕裂越剧烈，艺术的体验就越深刻。

12
海德格尔：
危险！现代技术！

海德格尔哲学对现代技术有着很深的思考和忧虑，为此他提出了技术和真理的“解蔽”与“遮蔽”的相互关系。

技术及其工具性

提到现代技术，大家或许会想到手机技术、电脑技术、互联网技术、汽车轮船飞机制造技术、生物技术、医药技术、养殖技术、发电技术和造纸技术等等。可以说，我们生活的方方面面都已被技术渗透，世界的任何角落都浸透着技术的身影。

在常人看来，技术是工具，是人为了达到某种目的采取的一种手段。技术是中性的，是不涉及善恶的。

当然，海德格尔并不否定技术的工具性，只不过他认为仅仅从工具性角度理解技术还未触达技术的本质。他的思路是以“技术的工具性”为切入点，去探究其背后的内容，从而真正挖掘技术的本质。

说到工具，大家都不陌生。吃水果时削皮用的水果刀是工具，过河时造的石桥也是工具。通过使用工具，我们达到了各种预期目的。制造水果刀和造桥的技术具有某种指向性，即通过技术可以实现某个预期的结果，这就是技术的工具性的规定。

正因为技术的工具性的规定，使得某物从一种状态进入另一种状

态。制刀的技术，使得一块铁从“铁”进入“刀”的境域[32]；通过造桥的技术，使得自然的石头被改造成了桥的模样，供人通行。

技术：一种“解蔽”的方式

因为技术，才使得某一原始的东西“开显”为一个新的东西，这个过程也是“生产”的过程。因此我们说，技术总是跟“生产”或“产出”有点关联[33]。而“产生”或“产出”的过程又表征技术的本质：把存在物从“被遮蔽”状态带到一个“敞亮”的“无蔽”状态，并使其显现自身。

技术是一种“解蔽”方式，而这种“解蔽”又以“遮蔽”为基础。比如一块铁，自身处于“遮蔽”状态，即自身的各种可能性还未被挖掘。而后对其加以技术的运用，才使这块铁具有变为一把刀的存在的可能性。从一块铁到一把刀的蜕变，就是从“遮蔽”到“解蔽”的转变。因此，技术不仅是一种手段，还是一种“解蔽”和“开启”的方式。因为这种“开启”，存在物才得以进入新的境域。

之前说到，艺术是在作品的“大地”和“世界”的撕裂中，在“解蔽”和“遮蔽”的双重作用下产生的。同样，“解蔽”和“遮蔽”的双重作用也可运用于对技术本质的诠释层面。

存在者首先处于“被遮蔽”的领域，而技术则把这些隐藏着的东西揭开，让其显现出来，使其自身的可能性得以绽放。这个“解蔽”的领域，也正是真理发生的领域，是“解蔽”和“遮蔽”双重作用下的结果。

对技术的忧虑

大家也许会认为，技术之“解蔽”的方式还是不错的，它让一切存在者都显现出来。有了这样的“生产”，世界更加丰富多彩，生活更加有滋有味。但海德格尔对这种技术的“解蔽”方式，产生了淡淡的忧虑。

古人和自然打交道的方式是淳朴的，有一种田园牧歌式的美感在其中。古代的风车“任风吹拂”，河流自然流淌。现代技术出现后，一切都不一样了。风车不再是那个单纯的任风吹拂的风车，变成了一个可以利用风来发电的装置；河流也不能自然流淌了，人们修建水电站、改变河流走向、用水蓄能发电，等等。

技术虽“解蔽”了自然物，但另一方面也意味着对自然的“促逼”和“摆置”。

促逼和摆置

“促逼”，通俗理解就是，你本来慢悠悠地走着路，突然后面有一个人使劲儿推了你一下，逼着你赶紧往前走。把你推向前方的感觉就是一种“促逼”感，你不能再慢悠悠地走路，而是被推着，甚至跑起来差点摔倒。

技术也是一样。技术对自然的“促逼”就意味着自然不再以自然状态呈现，而是被推到了非自然的状态里。“促逼”有一种掌控、操控和改造的意味，且是非常急切地参与对自然的驾驭。

“摆置”很好理解，日常生活中桌子上东西乱了，我们收拾一下，把桌子上的杂乱物品摆放好。这样，这些物品就处在“被摆置”的状态。

技术对自然的“摆置”也是同理。自然物处在一个被动的位置任凭技

术摆弄。比如大自然的花草树木、山川河流，就处在一个“被摆置”的可被利用的状态里，自然资源成为可被人攫取的资源。树木被制造为一次性筷子和纸张；风成了可以被利用的发电的资源；而河流呢，要从中间拦一道，修建水电站；动物也一样，用专业的养殖技术快速养殖出来。

这就是对技术的“促逼”和“摆置”的通俗理解。海德格尔认为“促逼”和“摆置”也正是现代技术的危险所在。紧接着，他用一个词去形容“促逼”和“摆置”的特点，那就是——“座架”，这也正是技术的本质显现。

座架

从常识来说，可以把“座架”理解为一个架子或装置，就好像放在家中的一个书架。那么，海德格尔所谓的“座架”是这个意思吗？

海德格尔说：

> 座架乃是那种摆置的聚集，这种摆置摆弄人，使人以订造方式把现实事物作为持存物而解蔽出来。作为如此这般受逼迫的东西，人处于座架的本质领域之中。[34]

海德格尔说的“座架”并非指一个死板的框架，而是一个构造着的调控和保持机制，或者说“座架”意味着一个运作系统。这系统是各种安排的聚集——一个安排接着一个安排，事物不断地被纳入此系统中，通过此系统把事物“解蔽”出来。但又不是光“解蔽”就可以了，而是此“解蔽”的状态又成了新的“解蔽”状态中的一环，又会导致新的东西出现。

比如"利用风能发电"这件事，为了发电就要制造出更好的发电风车，发电成功之后，电又驱动了更多的机器运作，于是各类工厂开始兴建，从而生产出更多的东西，比如生产电池、手机、各类配件等。而后，发电厂将电输送给千家万户，人又用电来给手机充电，手机有了电又可以打电话、发信息……"座架"就如同不断处于运作之中的系统，它是摆置的聚集，一环紧接一环。人和物都被纳入这个运作体系当中，无休无止。

在海德格尔看来，"座架"是现代技术的本质所在，"座架"本身有着"促逼"和"摆置"的特点。

我们现代人处在这种状态中，会有什么后果呢？这就是海德格尔所忧虑的，也是他认为现代技术隐藏的危险所在。人总是处在一种被"促逼"的状态，周遭的一切都成了人利用的对象。这个世界被人驯化了，人强行让自然的一切臣服于人，强行对周遭的自然物乃至周遭的人进行索取。所有的事物进入一种非自然的状态，以此满足人类的各种需要。

表面上看，技术让这些事物处于"解蔽"状态，但这背后却透露出人的无限的控制欲望，甚至是一种霸道气质。人类逼迫外界交出自己想要的东西，如果一切没有按照自己的意愿进行，人类就会采取各种手段顺遂心愿。这些海德格尔都看到了，他认为现代人身处"座架"之中，不能自拔。

世间的一切都运转正常，技术不断革新，高科技产品不断迭代，人类貌似在不断超越自我，并且也总是把这种"超越"作为前进的目标。在常人看来，这些都再正常不过，或者本该如此。但海德格尔却认为，这种按部就班的发展状态，令人担忧。人们迷失在技术的世界里，为了追求技术而追求技术。技术，让一切变得便捷，但也因为技术，人们变得

匆忙，失去了原有的生活味道。

现代人时常会感到生活索然无味。当两个人通过手机实现实时互动时，人们好像更加怀念以前用书信往来的日子；当技术让一切“快”起来时，人们开始向往“慢生活”。技术让生活更加便捷，也让人们充满惆怅。

现代性强调的是效率、便捷，追求的是利润以及更快、更好，而这些现象正是现代技术的本质导致的境域，人们被钳制在这“座架”之中无法抽身。

但需要指出的是，海德格尔并不是一个绝对的反技术进步论者。他也不提倡人们完全放弃现代生活，回归素朴的原始社会，他是希望通过对技术的反思，让所有现代人时刻保持警醒。

海德格尔说：

> 真正莫测高深的不是世界变成彻头彻尾的技术世界。更为可怕的是人对这场世界变化毫无准备，我们还没有能力沉思，去实事求是地辨析这个时代中真正到来的是什么。[35]

技术的背后还有什么？除了存在意义上的“解蔽”以外，也要看到在貌似中立的技术背后，还有人与自然、人与人之间的真切关系，不要一直深陷技术的沼泽中，无法自拔。这才是海德格尔倡导的。

小结：
海德格尔的存在主义

海德格尔哲学的主题始终围绕“存在”，只不过前期和后期的切入点以及展开的方式不同而已。

海德格尔的前期哲学

要搞清楚什么是“存在”，就要先搞清楚“存在者”和“存在”的关系。

在海德格尔看来，“存在”和“存在者”是不同的，“存在者”是凝固化的现成之物，“存在”是存在者如何显现自身的过程。一朵花是一个“存在者”，而“存在”就是花开的过程。

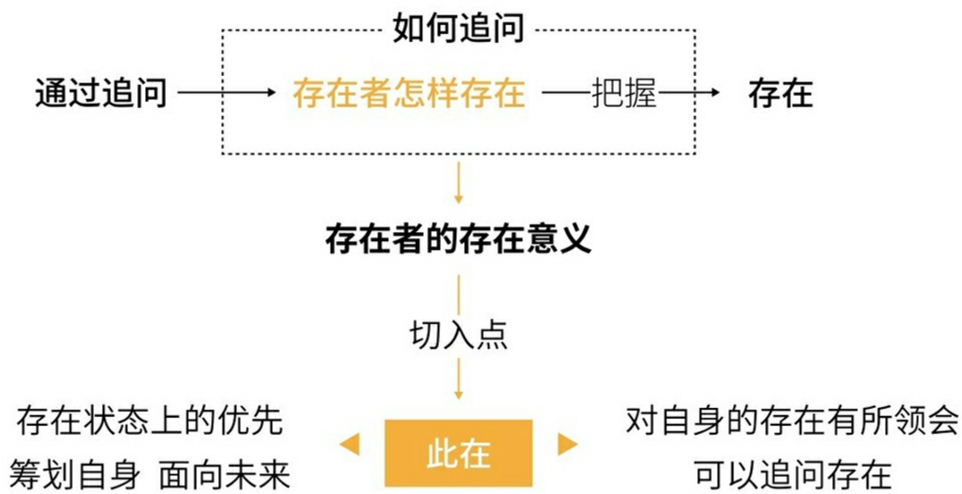
传统的形而上学历史，特别是自巴门尼德、柏拉图以来的形而上学史是一部对“存在的遗忘”的历史。哲学家把“存在者”当成“存在”，一直探寻“是什么”，而忽略了“什么”如何显现自身的过程。“存在”和“存在者”的混淆，使得传统的形而上学陷入困境。

海德格尔敏锐地察觉到了问题，他对这种传统的思维方式加以批判。他认为不能再这么含混下去，要重提“存在”问题。因此追问“存在”，成了海德格尔毕生的哲学目标。



重提“存在”，是海德格尔运用现象学方法的体现。现象学的口号是“回到事情本身”——去研究对象如何显现自身的问题，回到那个主客交融的境域里。对“存在”问题的探究正是这个思路的体现——去探究存在者如何存在，如何显现自身的过程。这是海德格尔对现象学思路的继承，但他并没有全盘接受，他不同意胡塞尔的先验意识的理论，这里我们就不详细展开了。

从现象学的方法出发，海德格尔追问“存在”，走了一条属于自己的存在论之路。那海德格尔是怎么追问“存在”的呢？



如何追问“存在”

因为“存在”和“存在者”自一开始就水乳交融，要探寻“存在”就一定要从存在的显现境域出发，这个境域就是“此在”，即人这个特殊的存在者。

在这么多存在者中，因为“此在”（人）具有优先地位，所以海德格尔通过探寻“此在”的存在来把握最一般的“存在”。其讨论的重点以“此

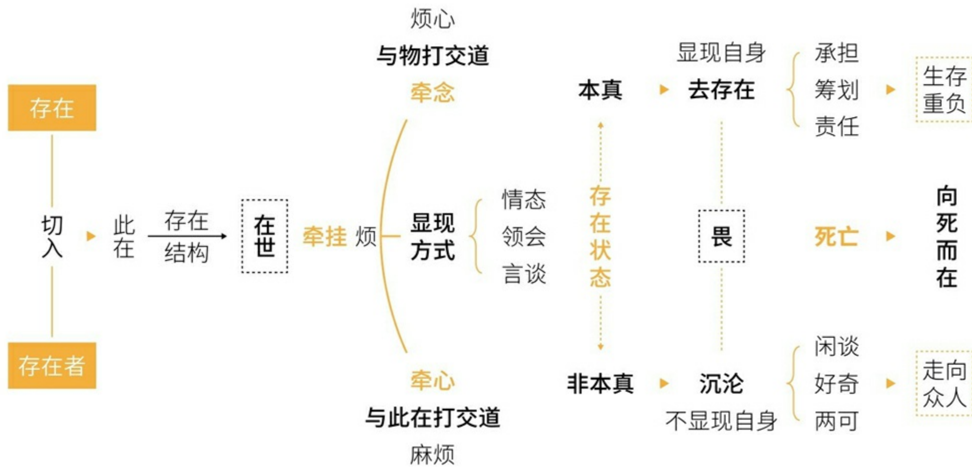
在”展开，人的生存问题是怎样的，状态是怎样的，这就必然涉及人真切的体验。

海德格尔认为，“此在”的本质就是“去存在”——“筹划自身面向未来的可能性”，“此在”存在的原始存在结构就是“在世”——在世界之中存在。世界是一个在“此在”意义上（因“此在”的生存活动勾连形成）的世界。而人类生存在世，又通过一种状态“牵挂”（“烦”）展现自身的“在世”状态。

“牵挂”（“烦”）是“此在”与世界整体牵连的状态描述。“此在”与其他物打交道叫“牵念”，这个过程是从“上手之物”到“现成之物”的转变；“此在”与其他人打交道叫“牵心”，人不是孤独的个体，总是要和其他人交往。这个过程中就会出现两种状态：“非本真状态”和“本真状态”。

“本真状态”是人以“去存在”（“筹划自身面向未来”）的方式定位自己；而“非本真状态”是人走向芸芸众生，让一个所谓的“众人”来指引自己的生活状态，人走向大众，迷失于大众。这就是“此在”的“沉沦”状态，在闲谈、好奇和两可中，浪费自己的生命时光。

有时候，“此在”特别愿意沉浸在“沉沦”状态中。“此在”自一开始就以“沉沦”状态生存于世，因为这样可以逃避因选择和筹划带来的生存负担。



海德格尔的前期哲学

那么人要如何从沉沦中唤醒自身，回到那个本真的状态呢？通过“畏”的情绪。当一种莫名的“畏”袭来时，人顿时振作了。

面向“死亡”会让人产生最为极端的“畏”。“先行到死中去”“向死而生”才能更加真切地领会生存的意义，人因此才会以筹划自身以及以存在的态度面向生活中的每一天。

在《存在与时间》里，海德格尔虽讨论了这么多，但也只是试图分析“此在”的存在方式。他在寻找通向“存在”的路，但并没有完全触达“存在”本身。《存在与时间》没有写完，1930年后海德格尔的思想发生转向。

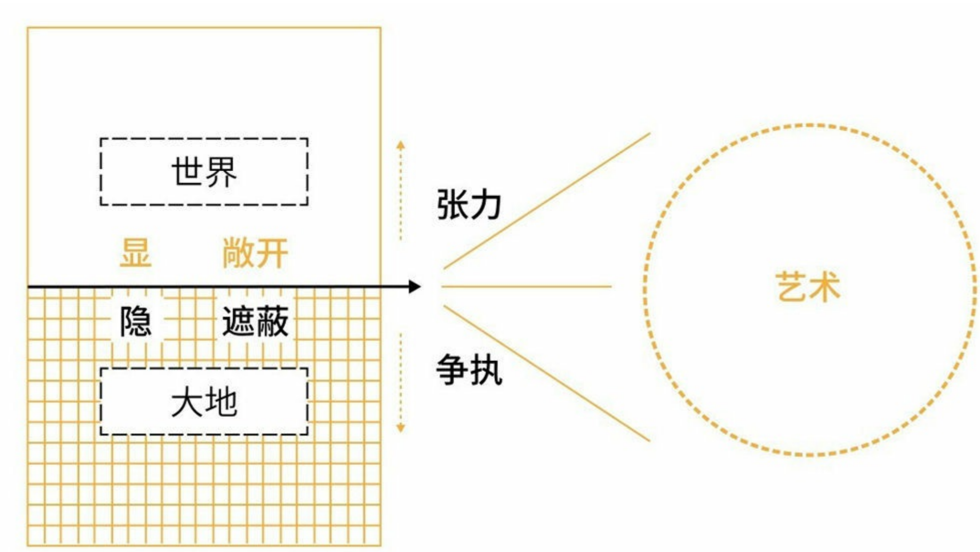
海德格尔的后期哲学

海德格尔隐约发现，对“此在”的探讨陷入一个新的主体性境域里。他的初衷是为了克服传统主客思维模式，可现在却寸步难行了。于是他开始寻找除了“此在”以外通达“存在”的方式，他提出了一个“天、地、神、人”的四方域世界，人不再居于核心位置。海德格尔分别从真理、

艺术、语言和现代技术方面进行了分析。

在真理问题上，海德格尔不是从传统符合论的意义上理解真理，而是从“存在”本身出发，将存在的“既解蔽又遮蔽的双重运作”理解为真理。

在《艺术作品的本源》中，他从艺术的角度阐释真理。海德格尔提出了“世界”和“大地”的概念，艺术正是作品中的“世界”和“大地”彼此冲突的结果。



艺术：世界和大地的冲突

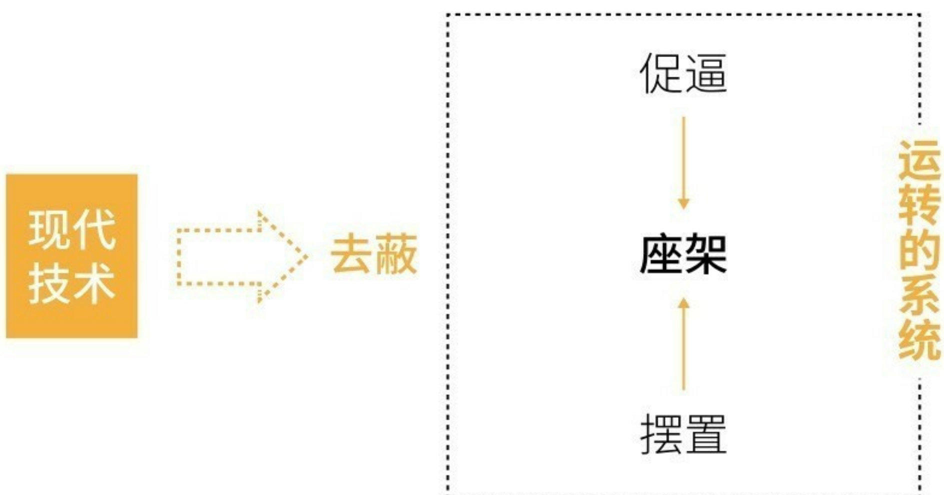
在海德格尔看来，艺术作品中的“世界”意味着“让……开显”“敞开”的状态，而大地意味着“往回收”“遮蔽”和“隐匿”的状态。在“世界”和“大地”的争执中，在这开放和锁闭的冲突里，在“解蔽”和“遮蔽”的双重运作下，艺术由此诞生，艺术的真理便被自行植入于艺术作品中向我们呈现。

对现代技术问题的追问，海德格尔也是从“解蔽”和“遮蔽”的角度进

行的阐释。现代技术表现为一种“解蔽”的方式，它把存在物带入敞亮之中，让其显现。这种“解蔽”其实就是把自然物中隐藏着的、潜在着的或者是被遮蔽的能量开发出来。

海德格尔用“座架”来形容这种起支配地位的“解蔽”方式，“座架”是运作的系统，有着“促逼”和“摆置”的意味。

在技术的统治下，人为了生产的需要，“促逼”自然和周遭的一切，“摆置”一切可以摆置的资源，以实现自身的利益和诉求。但人和物又都被放置在这“座架”中，人们很享受这个“座架”，对自身的处境没有丝毫察觉。



现代技术的“座架”系统

于是，海德格尔产生了一种忧虑，这是对现代性的忧虑，也是对人类生存前途的担忧。当然，他并不提倡我们都要倒退到原始时代，而是希望现代人能对这样的处境有所警醒：除了技术，我们还应该看到人与自然、人与人之间的真挚关系。

海德格尔倡导一种诗性的生活方式，“人，要诗意地栖居”在这片大

地上，不能任凭技术的“座架”威胁人类生存的基础。

可以说，技术的“解蔽”也是真理观意义上的“解蔽”，海德格尔对技术之思也是从真理的发生角度来谈问题。而真理的显现的境遇就是“存在”的境遇。所以，“技术之思”仍是围绕“存在”而展开的谈论。

纵观海德格尔的前后期哲学，有一个显著的变化：前期以“此在”为核心，按照从“此在”到“存在”的路径，“此在”是“存在”的支配者。到了后期，“此在”不再居于核心，海德格尔直接探寻“存在”。他从真理的角度——真理的“解蔽”和“遮蔽”、真理与艺术、真理与技术去探寻“存在”。此时，“此在”成为“存在”的看护者。人要去守护“存在”的显现，其实就是守护真理的发生境域。

但对所有这些的探讨，海德格尔最终指向的都是一个核心目标——“存在”。

这就是海德格尔哲学的整体脉络。

身处现代社会的我们，已然无法抽身，但这并不代表我们不能对现代文明进行反思。海德格尔为我们敲响了警钟：要时刻保持警醒，时刻保有一颗对生命、对自然、对世界的敬畏之心！

---

[1] 虽然存在主义不是这段历史的直接产物，事实上存在主义的理论在这之前早已大体形成，但此时的历史境遇使得人们对存在主义格外关注。

[2] 海德格尔哲学的目的不仅是阐明人生的意义，也不仅是告诉我们该如何生存，他最终的目的是要通向对“存在”的探索。海德格尔借助一个特殊的存在者——人，即“此在”来揭示“存在”的意义。

[3] 海德格尔追问“存在”这个大的方向没有改变，改变的只是追问的方式。

[4] 陈嘉映．海德格尔哲学概论[M]．北京：商务印书馆，2016:17.

[5] 张汝伦．现代西方哲学十五讲[M]．北京：北京大学出版社，2004:283.

[6] 哲学家将“存在者”当成“存在”研究，使得“存在”本身被渐渐遗忘。

[7] 胡塞尔是海德格尔的老师，海德格尔从胡塞尔的现象学中得到启发，重提“存在”问题。

[8] 纯粹现象既包含了呈现出来的现象本身，同时也包含现象如何显现的过程。

[9] 可理解为“自身的显现”。

[10] 其他的存在者仅仅是现成之物，无法筹划自己的未来。

[11] ［德］海德格尔．存在与时间[M]．陈嘉映，王庆杰，译．北京：三联书店，2014:62.

[12] 这里要注意，“牵挂”并不是人刻意为之，而是此在“存在”的一种自然的显现。海德格尔的目标并不是纯粹去讲人生哲学，他还是要去揭示“存在”，只不过“存在”在人的这个境遇中得以显现，所以就来研究人的存在问题。

[13] 常人和众人表达的是同一个意思。

[14] 这里要强调，海德格尔从存在论的角度（而非道德角度）揭示“此在”的两种状态。

[15] ［德］海德格尔．存在与时间[M]．陈嘉映，王庆杰，译．北京：三联书店，2014:200.

[16] “此在”在日常生活里就是这样的状态，这才是“此在”的常态。

[17] “去存在”意味着筹划自身进行自我选择，选择以“去存在”的方式显现自身，也可以选择不以“去存在”的方式显现自身，即选择“走向大众”，将自己看成是一个凝固化的和其他存在物一样的存在者。

[18] 从自身跌入自身，沉沦于世，人云亦云地过活。

[19] 当然，海德格尔不是以讲人生哲学为目的，对“此在”的分析必然会指向对人的生存和生活层面的关照。理解海德格尔哲学一定不要忘记他的总思路，他的目的是追问“存在”，而分析“此在”的本真与非本真以及沉沦问题，都是他通达“存在”的途径。通过揭示“此在”的存在，来揭示“存在”最一般的特点。

[20] ［德］海德格尔．存在与时间[M]．陈嘉映，王庆杰，译．北京：三联书店，2014:297.

[21] “此在”可以选择非本真状态沉沦于世，也可以选择从沉沦中醒来，以本真状态筹划自身。

[22] “是什么”相当于凝固化了的存在者呈现出来的状态。

[23] 世间万物都以“存在者”的凝固化状态呈现，而“存在”自一开始就隐退，处于被遮蔽的状态。“去蔽”意味着揭开遮蔽的面纱，让“存在”本身得以显现。

[24] 因为世界就是“此在”意义上的世界，是“此在”勾连着的世界，自然真理也就是“此在”意义上的真理。

[25] 海德格尔前期重点关注“去蔽”状态，真理是“去蔽”，而“遮蔽”是非真理。到了后期，海德格尔转向重视“被遮蔽”的状态，认为真理的本质自身就包含非真理，且非真理比一切敞开的状态更为古老。

[26] 因为器具是被人制作出来的，因而器具不是纯粹的物。

[27] ［德］比梅尔．海德格尔[M]．刘鑫，刘英，译．北京：商务印书馆，1996:88.

[28] ［德］比梅尔．海德格尔[M]．刘鑫，刘英，译．北京：商务印书馆，1996:91.

[29] ［德］海德格尔．林中路[M]．孙周兴，译．上海：上海译文出版社，2004:28.

[30] 这里的“世界”和“大地”是指通过农鞋（器具）进入的境域。

[31] ［德］海德格尔．林中路[M]．孙周兴，译．上海：上海译文出版社，2004:18.

[32] “刀”原来的样子就是一块厚厚的铁，因为人要达到某种目的，才将一块厚厚的铁制成了锋利的刀。

[33] 当然，“产出”的东西可以指具体的物，也可指某一场景。比如手机的通信技术，就是使“两个相隔千里的人进行实时通话”成为可能。

[34] ［德］海德格尔．海德格尔选集[M]．孙周兴，译．上海：上海三联书店，1996:942.

[35] ［德］海德格尔．海德格尔选集[M]．孙周兴，译．上海：上海三联书店，1996:1238.

第六篇章
自由与荒谬

第二次世界大战给法国人带来了巨大的心理创伤，痛苦、绝望、荒谬以及死亡的悲观情绪笼罩着人们。人们开始思索：人的自由何在？人该怎样选择和谋划自身？人要承担怎样的责任？在这样的背景下，存在主义思潮在法国蔓延开来。

萨特、波伏娃、加缪等人是法国存在主义的代表人物。他们身兼多重身份——哲学家、文学家、作家、戏剧家，也更擅长通过文艺手法，比如小说、剧作等方式表达晦涩的思想。我们都知道文艺作品更容易被大众接受，其影响力也更大。因此存在主义在法国迅速发展，甚至成为当时的时髦哲学。

本篇章，我们将介绍两位法国的存在主义者——萨特和加缪。

不同于海德格尔存在论的哲学，萨特存在主义的核心就是探讨“人的存在”问题[1]——人活着的各种体验：人的喜怒哀乐，人的激情和欲望，人的痛苦、烦恼以及恐惧之感，人的自由与责任，人的死亡，等等，这些维度都是对“人之为人”的根本探讨。

萨特从胡塞尔的现象学理论出发，从“反思前的意识”为切入点区分了“自在的存在”和“自为的存在”，进而建立了他的自由观——“人是绝对自由的”。人的自由就表现在自我选择和自我筹划之中，但正因此，人也要为自己的行为承担责任。可以说，萨特的巨著《存在与虚无》就是一部关于自由的书。

加缪则提出了“荒谬”的理论。《西西弗神话》是荒谬思想的集中爆发，而小说《局外人》则揭示了世界的荒谬性以及人与社会的对立状况。这些作品都体现出对人的存在境遇的深刻反思。

本篇章概览

哲学家

萨特丨加缪

本篇章流派

法国存在主义

本篇章话题

- 自在与自为
- 绝对自由
- 西西弗神话
- 存在先于本质
- 荒谬
- 局外人

01
萨特：时代的良心

1980年4月15日，法国著名存在主义者萨特在巴黎去世。当时有五万法国人自发为他送葬，场面十分隆重。这也是法国20世纪最触动公众感情的一次葬礼。当时的法国总统德斯坦对此发表言论：“我们这个时代陨落了一颗明亮的智慧之星。”法国舆论说：“我们失去了这个时代的良心”。



让-保罗·萨特（Jean-Paul Sartre，1905—1980年）。法国20世纪最重要的哲学家之一，法国无神论存在主义的主要代表人物，西方社会主义最积极的倡导者之一。他一生中拒绝接受任何奖项，包括1964年的诺贝尔文学奖。

萨特，法国著名的哲学家、作家，精神文化领域的一位巨人。他善于把哲学带进人们的生活——通过鲜活的文艺手法表现晦涩的理论，并对人的生存境遇加以揭示。面对现实的荒诞，萨特给人指了一条出路——自我选择。

自幼向往自由

萨特的一生充满戏剧性和传奇色彩。

1905年，萨特出生于法国巴黎的一个中产阶级家庭。在他很小的时候，他的父亲去世了，他也不记得父亲长什么样。萨特在外祖父家里长大，外祖父是一位语言学家，家中图书室的图书成为萨特的精神食粮，也可以说是外祖父把萨特带进了文学殿堂。

在萨特12岁时，他的母亲改嫁，继父是一位迷恋科学和数学的海军工程师。继父希望萨特未来也成为一名工程师，但这却使萨特对数理化更加反感。或许因为萨特自小排斥“别人安排的生活”，他不希望自己的人生道路被别人指导，他更愿意走自己选择的路。可以说，萨特从小就透露出对“自由”的渴求。

萨特身材矮小，身体状况不佳。童年时的一场疾病，使他的一只眼睛失明。生理的缺陷给萨特的幼小心灵留下了很深的阴影，但他并没有放弃自己。萨特在年轻时就给自己立下目标：“我要同时成为斯宾诺莎和司汤达。”他既要做一流的哲学家，也要做一流的文学家。

他发奋读书，打小就阅读陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰的著作，中学开始接触柏格森、叔本华和尼采的著作。1924年，他以优异的成绩考入巴黎高等师范学院攻读哲学专业。

柏格森的哲学让萨特对哲学产生了浓厚的兴趣，使他明白了哲学和生命的关联，但真正影响萨特一生的哲学家是笛卡尔。在《存在与虚无》里，萨特说道："我们必须从我思开始。"

萨特和波伏娃

1928年，萨特从巴黎高等师范学院毕业。1929年，24岁的萨特遇到了他的终身伴侣西蒙娜·德·波伏娃。他们相识于一次考试，并成了情侣。

有一天，萨特对波伏娃说："我们签一个协议吧，成为不必结婚的伴侣，真诚相爱的同时又保持各自的独立……"波伏娃同意了，并在两年后又签了另一个协议——双方不应互相欺骗和隐瞒。没想到，这两个协议他们一执行就是一辈子。萨特和波伏娃是彼此一生的灵魂伴侣，他们都爱自由胜过爱一切。

走向现象学之路

1933年，萨特从他的朋友雷蒙·阿隆那儿得知了胡塞尔的现象学。据波伏娃回忆，当时他们三人在一家咖啡馆聚餐。阿隆指着桌上的鸡尾酒对萨特说："如果你是一个现象学家，你可以谈论这杯鸡尾酒，然后从中发掘出哲学来！"[2] 萨特一听，一下激动起来，如其所是地谈论一个对象，并从中提炼出哲学，这不正是自己一直以来追求的吗？自此之后他开始接触胡塞尔哲学，并深受鼓舞。



萨特和波伏娃

1933年至1934年，萨特赴德国柏林留学，继续深入研究胡塞尔的现象学，在此期间他还读了海德格尔、雅斯贝尔斯的著作。

正是受到现象学的启发，萨特逐渐形成了自己的存在主义的思想。在柏林期间，萨特撰写《自我的超越性》，回国后正式发表。从此，萨特走向现象学之路，随后他又发表了《想象》，还有成名作《恶心》。

1939年二战爆发，萨特应征入伍。从1940年到1941年，他被德军俘虏并关押在战俘集中营。在此期间，他研读海德格尔的《存在与时间》，并开始构思他的哲学作品《存在与虚无》。

写作与战斗

二战的经历，使萨特的思想发生了巨大转变。之前的他是一个个人主义者和无政府主义者，他追求的是个人的自由，也不会认为自己对社会有什么责任。但二战爆发后，萨特开始积极投身法国人民反纳粹占领的斗争中。

投身政治之余，他没有放弃写作。1943年他发表了三幕剧《苍蝇》，宣扬为自由而斗争，同年出版了他的哲学巨著《存在与虚无》，这本书同样也是一部关于自由的著作。

1945年，萨特与莫里斯·梅洛-庞蒂、雷蒙·阿隆等人创办了《现代》杂志，这本杂志对法国的精神文化生活产生了重大影响。同年10月，萨特在现代俱乐部发表了题为《存在主义是一种人道主义》的演讲，提出了著名观点——“存在先于本质”。

在文学方面，萨特提出了一种“介入”的方式——作家要投身于改造社会的活动中，通过作品对各种政治事件和社会问题发表自己的见解，任何文学作品都是一种召唤，向读者的自由发出召唤。文学作品要干预社会。

1964年萨特获得诺贝尔文学奖，但他拒绝领奖。他的理由是：“我拒绝荣誉称号，因为这会使人受到约束，而我一心只想做个自由人，一个作家应该真诚地做人。”在萨特看来，作家应该更加关心写作本身。作家在政治、社会和文学等方面的地位，应该仅仅由他的作品来获得，而非任何荣誉。

在1968年巴黎“五月风暴”中，萨特支持学生运动，参加游行，并到

学校和工厂进行演说。他写作，他战斗；他战斗，他写作。这就是萨特的生存方式。

1980年4月15日，75岁的萨特因为肺气肿在巴黎逝世。

为自由而抗争

纵观萨特的思想，他的文学和哲学理论都强调“实践性”。在揭示世界的荒诞与恶心时，给人指明了一条实践的道路：人要行动起来，积极地谋划自身并做出选择，从而改变自身的生存困境。在压迫中，人要奋起反抗获得解放，人在任何时候都不要丧失为自由而抗争的决心。

萨特就像现实生活中的一位战士，给我们带来了精神力量。

02
萨特：
从“反思前的意识”出发

提出“存在”问题的思路

传统形而上学中所谓的“存在”是指万事万物背后的本质规定性，这是本质主义的体现，即从现象出发探寻背后的本质问题——本质先于存在；海德格尔提出的“存在”是相对于“存在者”提出的，“存在”即为“存在者如何显现自身”的过程。

但萨特不同。他站在了反本质主义的立场，同时也不采用海德格尔针对“存在者”提出“存在”的思路。萨特换了一种思路，他针对“本质”提出“存在”问题，即“存在先于本质”。人怎样进行自我筹划和选择（即“存在”），就决定自身会成为怎样的人（即“本质”）。

那么，这是否意味着萨特的哲学是另起炉灶，和之前哲学家的思想没有任何联系？当然不是。萨特的理论出发点其实是受到了胡塞尔现象学方法的影响。

反思前的意识

胡塞尔现象学的总口号是“回到事情本身”——回到主客交融在一起的原初境域里，从而克服主客二元的对立性。萨特接受了胡塞尔的现象学理论，提出“反思前的意识”（“反思前的我思”）作为自己哲学的出发点。

接下来，我们通过对比“反思前的意识”和“反思的意识”这一组概念来理解萨特的思想。



反思前的意识和反思的意识

“反思前的意识”就是“反思”之前的那部分意识。意识是直接指向某物的意识，是直接朝向外部的某个东西。比如你看到一张桌子，你意识到“这是一个桌子”——你产生的这个意识，是直接指向这个桌子本身的。桌子如其所是地呈现出来，意识中不掺杂任何你对其主观判断的因素。

而“反思的意识”，是对“你意识到这是一张桌子”的思维活动有所意识了。把“你意识到这是一张桌子”这个意识活动看成一个整体，然后你把这个整体当成思考的对象，对其加以反思就形成了“反思的意识”。这里的“反思”也可理解为“反省”。

“反思前的意识”是第一位的、原始的，“反思的意识”是第二位的。在有“反思前的意识”的基础上，才可以对对象的意识本身进行“反思”，从而形成“反思的意识”。“非反思的意识”是“反思的意识”的基础，正是“非反思的意识”使“反思”成为可能。

分析下来，我们会发现，“反思前的意识”不正是胡塞尔“回到事情

本身”中的“事情本身”吗？“反思前的意识”（非反省的意识）就是事物原初的样子，是对象是其所是的呈现。而“反思的意识”是主体对“关于对象的意识”进行反思后形成的。主体挖掘客体的特点、本质等，无形中已经体现出“主体认识客体的思维模式”——主体指向客体，从而使自我和对象分离。传统哲学的思维模式就是基于这样的主客二元对立而展开的。

萨特强调，哲学研究要从“反思前的意识”出发。这一点，正是萨特沿用胡塞尔现象学方法的体现，只不过他以自己的方式表达——回到主客还未分化时的境域里，以“纯粹意识”作为哲学研究的出发点。

但萨特并没有完全赞同胡塞尔，他反对胡塞尔学说中的“先验自我”的概念。胡塞尔的理论最后回到了“先验自我”的层面——“先验自我”是意识的来源，意识的背后有一个“先验自我”在起作用。萨特认为这里存在问题。既然在“纯粹意识”（即“反思前的意识”）里，意识直接指向意向对象，意识本身应处在流动和自由的状态里，不应受到其他东西的束缚。但这时他又提出，还有一个“先验自我”在其背后起作用，那就意味着“纯粹意识”还是受制于其他要素的影响，“纯粹意识”并不“纯粹”。

萨特认为，“反思前的意识”里其实没有“自我”。在“纯粹意识”里应该是“无我”的，“自我”完全是多余的。只有在进行反思时才会出现“自我”。因而萨特摒弃了“先验自我”的概念，他认为“先验自我”是意识的死亡。

由此，可做如下总结：

第一，萨特针对“本质”提出“存在”问题。

第二，萨特接受了胡塞尔现象学的基本方法，对“反思的意识”和“反思前的意识”进行了区分，以一元论取代和消除传统的二元论思维模式。

第三，萨特以“反思前的意识”作为哲学的出发点，但他不同意胡塞尔的“先验自我”的概念，他更加注重的是意识和外部世界的关系问题。

基于这样的出发点，萨特是如何表达意识和外部世界的关系问题的？最后又是如何体现他的自由观的呢？接下来我们将通过对“自在的存在”和“自为的存在”的解析回答以上问题。

03
萨特：
自在和自为

萨特将“存在”区分为“自在的存在”和“自为的存在”。这两种“存在”和意识的关系是怎样的，它们又都有着怎样的特点呢？

自在的存在

“自在的存在”即客观的外部世界。世界上的一切存在物（山川河流、动物植物乃至自然现象等）都不以意识为转移。在萨特看来，客观的世界就是“自在的存在”。

萨特将“自在的存在”的特性归纳为三句话：

> *存在存在。存在是自在的。存在是其所是。* [3]

下面我们以“一棵树”为例来理解这三句话：

存在存在。　一棵树在那里静静地存在。树的存在是纯粹的、没有理由也没有目的，它就在那里自然地生长，不会因为人的意识能否显现它而转移。

存在是自在的。　在生活中，“自在”意味着一种不受束缚的状态。这棵树的存在是“自在”的，意味着树本身的存在就在其自身之中——不与他物发生关系，也不与自身发生关系。树不会因为要怎么样或者要实

现什么目的而生长，树的生长并不处在某种关系之中，它既不是被动的也不是能动的，这就是“自在”状态。

存在是其所是。　这棵树的存在就是这棵树本身，它不以自身以外的东西维持自身的存在，它就是它自己。树不可能变为别的东西，如石头等。这样的存在方式，其实也是孤立、封闭的存在方式。

总体来说，“自在的存在”就是纯粹客观世界的存在。自在的世界也是一个混沌的、有着无限内容的世界，一切美好和不美好本来就是浑然一体的。在现实世界中，自然美景和自然灾害都是偶然发生的。即使“面朝大海，春暖花开”，也有发生地震海啸的可能。

在萨特看来，“自在的存在”是一个荒诞的世界。因为世界存在各种偶然性，才会使人产生某种不可名状的情绪，比如苦闷、烦恼甚至绝望。因为一切混沌而琢磨不透的才会让人感到不安全，内心才无法平静。这就是自在的世界：它存在着，它是自在的，它是其所是。

自为的存在

“自为的存在”和“自在的存在”完全不同。“自在”有一种命中注定的感觉，“自在的存在”是本该如此的一种存在。而“自为”不是命中注定的存在。

萨特阐述的“自为的存在”是指人的主观意识。我们可回到萨特的出发点“反思前的意识”（“纯粹意识”）去理解。根据意识的意向性特征，意识总是朝向某一个对象，并总是指向一个什么东西，不可能出现一个空的意识。在意识活动中意识所指向的存在就是“自为”，即经由感性材料奠基后，在意识领域形成的关于对象的意识。关于此对象的意识的存

在就是“自为的存在”。

这时你也许会问，既然意识总是指向某一个外在的事物，这个事物不就是外部世界的“自在的存在”吗？但这是有区别的。“意识意向对象”是在意识领域内发生的活动。意识所呈现出来的存在，是现象的存在，是“自为的存在”。而客观世界实实在在的对象是存在的现象，是“自在的存在”。

“树”作为客观世界的一个存在物，是“自在的存在”。当意识意向到这棵树（即意向活动发生）时，这棵树就被“拽”进意识的领域，从而在意识领域形成了这棵树的意识。关于此意识的存在，就是“自为的存在”。在意识活动的过程中，当这棵树成为意识对象时，树也被意识活动赋予了各种意义。

就好比说，树作为“自在的存在”，就是一棵树而已，树就是它自己；但当人的意识意向这棵树时，就对其赋予了各种意义——人可以将这棵树做成筷子或纸张等。

我们会发现，“自为的存在”模式其实有一些能动色彩，不像“自在的存在”那样死气沉沉。在萨特看来，人就是在“自为的存在”模式下生存的。

“自为的存在”模式有什么特性呢？还是有三句话：

> 它不是存在，而是对存在的否定，即非存在、虚无；
>
> 它不是自在的，而必然超越自身；

它不是其所是，而是其所不是。[4]

“自为”以一种“不是自己”的方式存在——它永远不是什么，但又趋于成为什么。这种趋向性的结构是一种虚无化或否定运动。

萨特说：“意识生来就是被一个不是自身的存在支撑着。”由于意识的意向性，意识总要朝向一个“不是自己”的东西[5]。意识也正因为在这“趋向不是自己”的过程中，才得以存在。

比如“这是一棵树”，在意识领域中要形成一棵树的意向对象，则意味着首先得有一个非意识的树做支撑，那么意向活动正是在趋向于这个不是自己的“树”的存在的时候，关于这棵树的意识才能得以呈现。

比如你要去实现一个目标，但这个目标太大，是现在的你根本没有办法完成的。但是你不怕，你要去挑战一下，于是你奔向目标。你在奔向这个你根本完成不了的目标的过程中，成为你自己。你在趋向那个“不是自己的自己”时，才能真正实现自我超越。当你在追求自己不能完成的目标时，这个过程就是一个“自为的存在”过程。

以“不是自己”的存在方式存在，其实就是以“非存在”的方式存在，这也是一个虚无化的方式。萨特说：“自为不是别的，只不过是自在的纯粹虚无化。”[6]

拿一幅世界地图来说。地图上呈现的所有元素（国家版图、地貌、名胜古迹、街道等）交融一起，就是“自在的存在”。当这张世界地图摆在你面前时，你能意识到什么？这是一幅融合所有元素于一体的地图，世界就是一个整体。但是，当你的意识聚焦在“喜马拉雅山”，“喜马拉

雅山”在地图上的位置和范围就逐渐形成了一个轮廓，从这个混沌的复杂的地图元素中凸显出来，甚至有一种一座山拔地而起的感觉，山的其他部分就被虚化了。因为你的意识聚焦在这座山，意识朝向了这个对象，你的注意力就放在“喜马拉雅山”这个轮廓范围里，地图上其他部分被虚无化、变模糊了。你寻找“喜马拉雅山”的过程，其实就是“自为的存在”方式的体现。这个意识的显现过程就是一个虚无化的过程，正因为这种虚无，才使得你要找的“喜马拉雅山”的轮廓逐渐清晰起来。

我们会发现，“自为的存在”作为“虚无”暗含某种超越性和否定性——正是通过把一部分内容虚无化了，才使得聚焦的那部分能够凸现出来，使其轮廓清晰可见。之前说到，萨特提出的“存在”是针对“本质”提出的，那么“自在的存在”和“自为的存在”与“本质”之间又有着怎样的关系呢？

04
萨特：
存在先于本质

关于“自在的存在”和“自为的存在”与“本质”之间的关系，可以概括为：“自在的存在”是“本质先于存在”的体现；“自为的存在”是“存在先于本质”的体现。

本质

什么是本质？通俗理解，就是事物所具有的内在规定性，即使得事物成为事物本身的那个东西[7]。在人的层面，人的本质就是这个人之所以是这个人所具有的质的规定性。每个人的不同特性（比如性格、生活理念、生活方式以及职业等）构成了每个人独有的本质特征。

关于本质和存在的关系问题，我们该如何理解？

本质先于存在

“自在的存在”，是“本质先于存在”的体现。

从字面上看，“本质”在先，“存在”在后。这意味着事物的存在是按照某种既定的规定性展开的。“自在的存在”一经产生，便注定了其本质是给定的，无可选择。

你盖一所房子，在造房子之前，脑子里已经形成了关于房子的模样、结构和功能等，这些就是房子的本质规定性。这些规定性在先，然

后你按照脑子里关于房子的观念将其建造出来。所以对房子而言，它的本质先于它的存在。

苹果树上结出的水果一定是苹果，不可能是梨。因为在水果还未长出之前——“苹果树要长成苹果”就已被注定。对苹果而言，它的本质在先，或者说它的本质已被苹果树决定。按照这个预定的本质进行生长，苹果自己不能选择长成别的东西（比如梨或香蕉），因为它的本质先于它的存在。

“自在的存在”，其存在模式便是“本质先于存在”。

存在先于本质

萨特的关注点最终落脚于人的层面。人的存在是“自为的存在”模式，是“存在先于本质”的体现。

人的本质不是既定的。不是先给你规定出你要成为一个什么样的人，然后你按照这个给定的模式成长为这样的人。一个人要成为什么样的人，取决这个人自己的主观选择。换言之，人自身的各种规定性（即“本质”）是由人自身创造出来的。

这就是“自为的存在”的存在模式：总是要趋向成为什么，总是要进行选择，进行自我超越。只有在自我塑造（即“存在”）的过程中，才能创造出人的规定性（即“本质”）。

萨特说：

> 首先是人存在、露面、出场，后来才说明自身。……人之初，

是空无所有；只在后来人要变成某种东西，于是人就照自己的意志而造成他自身。[8]

人们出生来到世界，即“露面”与“出场”。人们要生存下去，就意味着人们要面向未来，面向未来就意味着人生充满各种可能性。在这么多可能性面前，人们一定要做出选择。每个人的选择不同，人生之路便不同。

你是成为科学家还是医生；你是成为一个道德高尚的人，还是成为一个盗窃犯，这些都是你自己选择的结果。因为选择，每个人成为独一无二的自己。在自我选择、筹划的过程中，人塑造了自身的规定性，即人的本质。

人不是一个现成之物，也不是一个死气沉沉的不能自我决断的客观物体。人，不外乎就是“自己要成为的那个人”。人，可以自我选择，可以把自己推向未来无限的可能性之中。人主观上怎样谋划和设计自己，自己就会成为一个怎样的人。人的本质在于人的自我塑造，归根到底在于人自身的选择。

“存在先于本质”强调人具有积极的能动性。当面对这个荒诞恶心的世界时，人可以积极主动地改变自身的困境，去做自己的主人。如此一来，萨特其实将人和他物区别开来，强调了人自身具有的价值和尊严。

萨特说：“人不外是人所涉及的蓝图。人实现自己有多少，他就有多少存在，因此，他就只是他的行动的总体，他就只是他的生活。”

当这样的学说贯彻于小说、戏剧作品中并传播开来后，特别能引发大家的共鸣。二战结束后，人们内心充满苦闷和惶恐不安，而萨特的学

说恰好给人一种动力。人可以去改变自己，未来的人生之路是幸福还是不幸，是快乐还是压抑，都将取决于人自己的选择和行动。

05
萨特：
人是绝对自由的吗

萨特的“存在先于本质”的理论，已经表达出了他的自由观：人是绝对自由的。人自身具有的特性和特质，是由自己的行动创造的。人要成为怎样的人，决定权在自己手中。

人是绝对自由的

我们会认为，人只有相对自由而没有绝对自由。但萨特为什么说“人是绝对自由的”？

这里要明确，萨特所谓的“自由”不同于我们常识理解的自由。萨特说的“自由”是指人们在思想上的自由——在面临各种可能性时选择的自由。比如监狱里的囚犯，虽然身体不自由，但思想是自由的。从这个意义上来说，人是绝对自由的。

绝对的意义就是“无条件”。人一生下来就要面对各种选择、面临各种未知的可能性。而人要生存下去，就必须向前迈出选择的步伐。无论人们选择什么，前提都是要进行选择。从这个意义上说，“自由”就是绝对的。

在萨特看来，“自由”是人存在的本身的结构。“自由”并不是人具有的某种性质或者某个功能，也不是人去选择和追求的结果，人的存在意味着“自由”。

萨特反对一切形式的决定论。他认为没有什么能决定人的本质，能够决定自身本质的就是人自己的选择和行动，因此“自由”是“选择”层面的自由。

自由意味着选择

萨特在《存在主义是一种人道主义》中举了一个例子：有一位青年学生陷入人生的迷茫——是选择上前线为祖国奋斗，还是留在孤寡母亲身边照料母亲？这位青年学生为此犹豫不决，萨特说：“你自由挑选，自由创造罢。”

在人生的十字路口，人是绝对自由的，这意味着人可以自己做选择。没有任何既定的选择标准，一切都由自己决定。只有自己进行选择，才会得到自己想要的结果。那么，有没有“不去选择”的情况呢？“不去选择”是否意味着逃避自由？

萨特认为，“不去选择”本身就是一种选择——你选择了“不选择”的方式来对待“选择”。人们常说要逃避选择，无非就是自欺欺人。因此，人是不可能逃避自由的。

我们人生在世是不是总要不断做出选择？选择去哪个城市生活，选择一份怎样的职业，选择一个什么样的对象，我们每天要吃什么，上班时是选择乘坐公交车还是地铁……所有一切都是我们自我选择的结果，选择无处不在。也正因为人们可以在思想上进行自我选择，所以人是绝对自由的。

选择意味着责任的担当

当人有了选择的绝对自由，进行自我选择并付诸行动后，也意味着烦恼将随之而来。

在“选择”这件事上，人是无依无靠的，人始终要自己独自进行选择[9]。你独自面对自己选择的道路，独自迎接即将到来的风雨和挑战，这也必将带来烦恼——你要为自己的选择承担责任，要独自承担自身行为带来的一切后果。

你选择成为一名教师，就要对你的学生负责；你选择结婚生子，就要对你的家庭负责；你选择闯红灯，就要为闯红灯带来的后果负责；你选择越狱，就要对越狱之后更严重的法律制裁负责。所以，“绝对自由”带给人巨大的责任感。每个选择看似轻盈，实则是沉重的。

萨特说：

> 存在主义的核心思想是什么呢？是自由承担责任的绝对性质；通过自由承担责任，任何人在体现一种人类类型时，也体现了自己——这样的承担责任，不论对什么人，也不管在任何时代，始终是可理解的——以及因这种绝对承担责任而产生的对文化模式的相对性的影响。[10]

萨特还强调，个人在选择时，不仅是对自己负责也要对全人类和世界负责。萨特说：

> 我们认为人是处于一种包括自己在内的有组织的处境中，通过他的选择，他牵连到全人类，他是不得不选择：他或持节操独身，或结婚而无子女，或结婚而有子女，不管怎么样，他都不能不对解

决这问题的方法负完全的责任。_[11]

这就是萨特的自由理论。总体而言，他的自由观带有明显的个人主义倾向，但也是一种乐观的行动学说——唯有行动才可以改变现状。这样的理论很鼓舞人心，不亚于给当时迷茫、失落的法国人打了一剂强心剂。20世纪五六十年代，萨特的存在主义风靡全球。我们中国在20世纪80年代初，也掀起了一场波澜壮阔的“萨特热”。

06
加缪：遭遇荒谬

他是一位肺癌患者；

他在第一次世界大战的战鼓声中长大；

他的父亲在战争中死去，贫困和死亡的阴影交织于他的童年时光；

他对人生的荒诞与无常有着深刻的体会；

他经历二战，活跃于抵抗运动；

参政的经历加深了他对生存困境的思考；

他创作戏剧和小说以表达思想；

他是法国最年轻的诺贝尔文学奖获得者；

他的文字透露深刻的哲思；

他是法国著名存在主义者——阿尔贝·加缪。

提到加缪，大家会想到加缪的小说《局外人》《鼠疫》，还有他的哲学随笔《西西弗神话》《反抗者》等。在这些作品中，加缪表达了一个核心思想——荒谬（荒诞）。加缪的人生之路，也都在跟荒谬做斗争。因而，加缪的哲学思想也被称为"荒谬哲学"。接下来，我们将从两个方面介绍加缪的哲学思想：一是觉醒的维度——领悟荒谬；二是行动

的维度——反抗荒谬。



阿尔贝·加缪（Albert Camus，1913—1960年）。法国作家、哲学家，存在主义文学、“荒诞哲学”的代表人物。主要作品有《局外人》《鼠疫》等。

领悟荒谬

到底什么是荒谬？荒谬感是如何产生的？在加缪看来，荒谬是人的一种主观的感受。

我们每天重复着同样的生活，起床、洗漱、吃早饭、出门上班、工作、吃午饭、继续工作、下班回家、吃晚饭、睡觉……第二天起床后，又重复这样的生活。如果你对此不以为然，说明你还未遭遇荒谬。

如果某一天，你突然对重复的生活模式产生怀疑，那此时你就产生了荒谬感。比如你早晨刷牙时看着镜子中的自己觉得很陌生，然后问自己："每天如此生活，究竟是为了什么呢？"当你提出"为什么"时，这说明你遭遇了荒谬。在人生这场大戏中，此时的你"出戏"了。"出戏"就是荒谬的体现。

如何理解"出戏"感呢？

比如你去戏院看戏，戏剧舞台有一个大背景（舞台上的幕布以及各种道具），演员在这个大环境中进行表演。作为观众的你，正全神贯注地欣赏这部戏，此时布景突然倒塌了，舞台上一片混乱，演员的表演也受到影响。此时你有什么感觉？一下子"出戏"了。本来你很沉浸在看戏的状态中，由于舞台背景突然崩塌，你沉浸于其中的感觉被干扰，而后你试图找寻之前"入戏"的感觉，但怎么也找不到了。这说明你正在遭受荒谬。

荒诞本质上是一种分裂

"一个能用歪理来解释的世界，还是一个熟悉的世界，但是在一个突然被剥夺了幻觉和光明的宇宙中，人就会感到自己是个局外人。这种流放无可救药，因为人被剥夺了对故乡的回忆和对乐土的希望。这种人和生活的分离，演员和布景的分离，正是荒诞感。"[12]

加缪在这里用了一个词——"分离"。在他看来，荒诞的本质就体现在——人和生活的"分离"。这种分离也可看作分裂或者断裂。

荒诞产生于人和世界两者分离的裂痕中——荒诞既不单独地产生于人，也不单独地产生于世界，而是产生于两者的对立中。而人和世界的

对立又恰恰表现为一种共存状态——人类社会。荒诞的存在以人为前提，荒诞是在人联系着的世界与人对立的过程中产生的。

在加缪看来，所谓荒诞是指非理性和非弄清楚不可的愿望之间的冲突，“荒诞就产生于这种人的呼唤和世界不合理的沉默之间的对抗。”[13]

每个人心中都有理想的生活方式，但现实并非如你所愿。当人对世界合理的期望和残酷现实形成落差时，人和世界之间就产生了断裂，这种断裂让人感到荒谬。你不得不每天面对柴、米、油、盐、酱、醋、茶，不得不朝九晚五无休止地工作、挣钱养家……你不禁问自己：每天做这么多事情，究竟有什么意义呢？但更可怕的是，你明明知道没有意义，还要继续去做这些事。这就是人生的荒谬！

加缪发现了这种荒谬感，原来世界是一个非理性的、带有神秘色彩的世界。说地震就地震，说海啸就海啸，说发洪水就发洪水，人拿这个世界没有办法。世界也总是无视人的愿望，甚至对人充满敌意。在这种境况下，人是渺小而孤独的，是无助而绝望的。人与世界的“分离”，正是人的荒谬感产生的原因。

07

加缪：反抗荒谬

既然认识到了世界的荒谬性，那么，我们该如何应对荒谬呢？

有人会说：既然世界如此绝望，还不如去自杀，一死了之也就不会有什么荒谬感了。加缪认为这是错误的。一死了之的想法，是一种虚无主义的表现，是一种逃避。

在加缪看来：面对荒谬，人真正的职责是义无反顾地活下去。承认荒谬、直面荒谬并且学会反抗。

反抗荒谬

当有人侵犯你的合法权益时，你会怎么办？拿起法律武器或者采取其他手段奋起反抗，保护自己，总之不能坐以待毙。加缪提倡的反抗精神，也是这样的。凡是违背生命价值和普遍规范的行为和主张，人都要对其进行反抗。

但反抗荒谬并不是为了消除荒谬。在加缪看来，荒谬是既定事实，人要接受荒谬并带着荒谬（人和世界之间的裂痕）直面生活。面对现实的压迫、非正义以及各种残酷事实，人要对其进行反抗。

反抗的态度也可以理解为一种积极的创造态度。虽然生活是荒谬的，但人可以藐视荒谬，并采取行动对抗荒谬，以肯定自身的生命价值。

接下来我们将通过加缪的两部作品《西西弗神话》和《局外人》，去看看他是如何表达对荒谬的反抗精神的。

西西弗：对“荒谬”的蔑视

西西弗是古希腊神话里的一个国王，他因为触怒了天神而受到诸神的惩罚。诸神让他把一块巨大的岩石推向山顶，但石头因为自身的重量一次次滚下山去，然后西西弗再重复同样的动作，把巨石搬向山顶，岩石再次滚落，就这么一直来来回回没有尽头。诸神认为这种既无用又无望的劳动是最可怕的惩罚。

可以想象，西西弗做的这件事是毫无意义的，整个画面充满荒谬感。但西西弗并没有因其毫无意义就放弃。相反，他坚定不移地一次次去搬巨石，从不停歇。他意识到了世界的荒谬，但又勇敢地走向荒谬。他直面惨淡的人生、直面沉重的磨难，他没有放弃，并通过自己的行动表现出对诸神的蔑视，反抗荒谬。

也许你会说，既然是“反抗”，那就不要去搬动石头啦，这才是彻彻底底的“反抗”。但换一个角度，这是不是一种逃避呢？在加缪看来，对荒谬的反抗是在承认荒谬的基础上进行的反抗。对生活本身说“是”，就是一种反抗。意识到岩石会落下，但仍然一次次搬岩石，这是对生活说“是”的一种体现。在直面荒谬的过程中，通过行动表达出对荒谬的蔑视。

正如加谬所说：

> 西西弗是个荒谬的英雄。他之所以是荒谬的英雄，还因为他的

激情和他所经受的磨难。他藐视神明，仇恨死亡，对生活充满激情，这必然使他受到难以尽述的非人折磨：他全身心地投入于没有效果的事业之中。而为了对大地的无限热爱这是必须付出的代价。[14]

西西弗意识到生活的荒谬，并通过自己的行动对抗荒谬，“给他带来痛苦的，同时也造成了他的胜利”[15]。

所以，西西弗是幸福的。

局外人：对真实的激情

小说《局外人》的主人公叫莫尔索，他对生活中的一切都抱持无所谓的态度，他和这个约定俗成的世界格格不入。

面对妈妈的死，莫尔索表现出了异乎寻常的淡定。在小说的开头是这样描述的：“今天，妈妈死了。也许是昨天，我不知道。”或许你会纳闷，怎么连妈妈去世的日子也记不清呢？是的，这就是莫尔索。在母亲的葬礼上，莫尔索没有痛哭流涕，也没有表现出悲伤的情绪。

葬礼之后，莫尔索没有沉浸在悲痛中，而是想要睡一个好觉，然后第二天他便和新女友约会、游泳、看电影。在婚姻方面，他也表现出一副无所谓的态度，对事业的升迁丝毫没有兴趣。

莫尔索总是和这个社会格格不入。最后他被判处死刑，理由是他没有遵守社会习俗。他没有在母亲的葬礼上哭泣，对爱情和事业也表现得无所谓，对法庭上的辩论也是冷漠置之。莫尔索因对社会规则表现出的冷淡而被视为社会的敌人。这就是《局外人》里塑造的莫尔索——一个

离经叛道的局外人。

我们大多数人都是从一个约定俗成的规则出发去看待莫尔索，自然就会对他的行为产生质疑。但现在就要思考，为什么在母亲的葬礼上一定要痛哭流涕才能表达对母亲的爱呢？为什么一定要在母亲死后很长一段时间中，都要表现出悲伤的情绪呢？为什么葬礼之后的第二天就不可以和女友约会、看电影呢？面对工作的升迁，为什么一定要表现出积极进取的态度呢？这一切，难道不是约定俗成的外在规则对我们的无形要求吗？

只不过，莫尔索敢于面对真实的自己。他做到了诚实、活出了自己，他通过自己的方式，表达出对既定规则的蔑视。

加缪说："他远非麻木不仁，他怀有一种执着而深沉的激情，对于绝对和真实的激情。"[16]

他只相信自己内心最真实的情感，而不用去刻意伪装。他看似不近人情，但他正是在用这种方式对抗世界的荒谬。他不愿像其他人那样，在社会这个舞台上演戏，他更愿意坦诚地面对真实的自己，并将这份真实表现出来。

当然，莫尔索是加缪在小说里刻画出来的形象。加缪无意去讽刺什么，他只是通过塑造一个和我们的正常生活相背离的人物形象，表达出对人的真切的关怀。

莫尔索最可贵的地方，就在于他表现出的真实感。很多时候，我们会感到人生的无奈和无助，那是因为我们总是被外在的规则裹挟前行，既身不由己又无能为力，我们没办法真切地表达自我，我们不得不成为"局中人"。

面对荒谬，不是以“死”来结束这一切，而是要“义无反顾地生活”，直面荒谬，蔑视荒谬。

我们心怀热切的希望，但很有可能迎来的是凌乱的世界。我们一生都活在忙碌的重复的生活里，换来的只有短暂的闲暇。面对“人生的无意义”，我们不能畏手畏脚，要勇敢地对抗人生的枷锁。不把希望寄托在未来和明天，要活在当下。在这个冰冷的世界中，在这个有限的世界中，我们要去生活、去行动、去反抗、去直面绝望的深渊，并在苦难中绝处逢生。

这就是加缪对人的生存思考，他热情而冷静地阐明当代人面临的种种问题，他毫不留情地揭示世界的荒诞，但他并没有陷入悲观主义，而是倡导反抗荒谬。

人生，就像一首含着微笑的悲歌。尽管悲痛，但仍然要含着微笑前行。在加缪的文字中，我们感受到了人道主义的光辉。

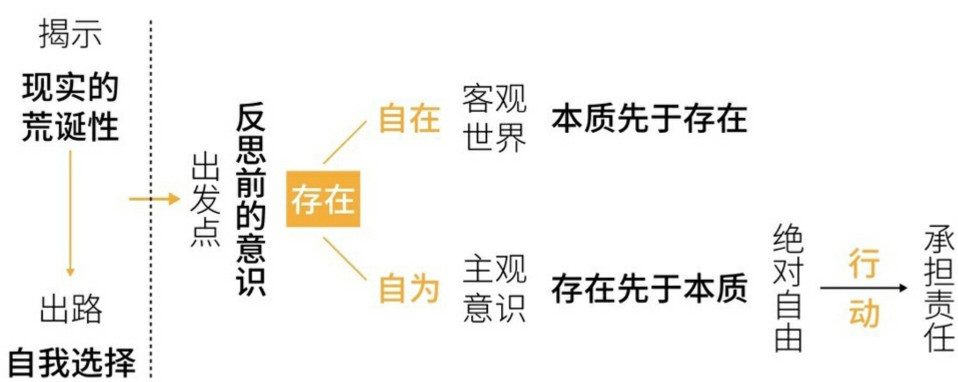
小结：法国存在主义

本篇章我们主要介绍了法国存在主义及其两位代表人物——萨特和加缪。

萨特

出发点

首先强调一点，萨特和海德格尔对“存在”探讨的方式是不同的。海德格尔以“存在”和“存在者”的区分为切入点探讨“存在”，他将“存在”定义为存在者如何存在的过程、存在者如何显现自身等。海德格尔探讨“此在”（人），最终是为了抵达“存在”本身。而萨特的“存在”是针对“本质”提出的，其落脚点在“人的存在”问题——人的生存境遇，人如何存在，等等。萨特对“存在”本身是什么，并没有兴趣。



萨特的存在主义

虽然海德格尔和萨特的探索方式不同，但他们的理论都有一个源头

——胡塞尔的现象学。现象学主张回到主客交融的境域，以最为纯粹的意识为出发点。以此为起点，海德格尔和萨特走上了各自不同的道路。

萨特在接受了胡塞尔理论的基础上，从“反思前的意识”出发探讨“存在”。但萨特并没有完全赞同胡塞尔，他摒弃胡塞尔学说中的“先验自我”的概念。

自在和自为

萨特将存在的模式分为了“自在的存在”和“自为的存在”。

“自在的存在”是不以意识为转移的客观世界的存在，其特点是：存在存在；存在是自在的；存在是其所是。“自在”以“是其所是”的方式存在。



自在与在为

“自为的存在”是人的存在模式。“自为”是人的主观意识的存在，其特点是：它不是存在，而是对存在的否定，即非存在、虚无；它不是自在的，而必然超越自身；它不是其所是，而是其所不是。“自为”以“不是自己”的方式（“虚无化”的方式）存在——它永远不是什么，但又趋

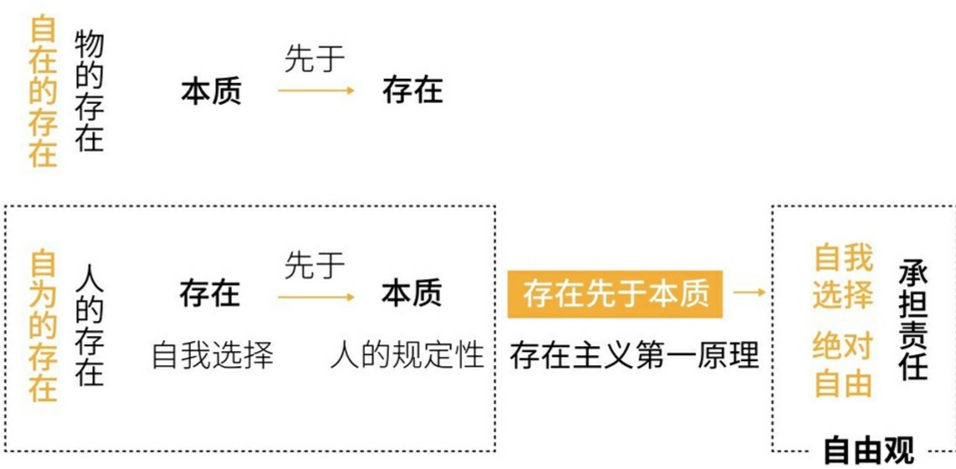
向于成为什么。

存在与本质的关系

“自在的存在”是“本质先于存在”的体现，而“自为的存在”是“存在先于本质”的体现。

一所房子在建造之前，这所房子的本质就已经被规定，这是自在的存在方式——“本质先于存在”。

人要成为什么样的人，取决于每个人的不同选择。每个人的本质并不是事先规定好的，人的本质取决于人的自身筹划，人的本质是人的行动造就的结果。这是自为的存在方式——“存在先于本质”。



“存在先于本质”及萨特的自由观

自由观

“存在先于本质”是存在主义的第一原理，萨特基于此提出了他的自由观——人是绝对自由的。

人的自由指思想上的自由，即每个人面临各种可能性的时候有选择的自由。生命之旅一旦开启，便难以停止。这意味着人总会面临各种选择，人是绝对自由的。随之而来的便是责任的担当，人要为自己的选择承担责任，承担行为的后果。人要对自己负责，也要对全人类和全世界负责。

纵观萨特的理论，一个核心关键词就是“自由”。从“反思前的意识”到“自在与自为”，从存在与本质的关系到自由选择、承担责任……这些都传达一个核心思想——人是自由的。人因为做出选择才成为自己，并塑造出自己的本质，人也可以采取行动改变自身。

加缪

“荒谬”是加缪哲学的关键词，也是他理论的出发点。

领悟荒谬

在“领悟荒谬”这部分，我们探讨什么是荒谬、荒谬的本质等。

人的愿望总是和现实有着巨大的差异，所以人和世界之间的裂痕就会产生荒谬感。就像西西弗一次又一次地将岩石搬到山顶，就像《局外人》中莫尔索被社会规则处以死刑，这些无不透露一个信息：世界是荒诞的，人生是绝望而无助的。那么，该怎么应对这荒谬之感呢？



加缪的荒谬哲学

反抗荒谬

加缪反抗荒谬的方式不是一死了之，而是义无反顾地活下去，直面荒诞，直面人生的绝望和苦难，带着世界和人之间的裂痕去生活，大声地唱一首含着微笑的悲歌。人生的意义是每个人自己去赋予的，不要逃避荒诞，在苦难的深渊绝处逢生。

加缪的文字虽然看似冷漠决绝，但这是发自心底的对人生存困境的揭示，也是对人类生存的至深关怀。

---

[1] 海德格尔也探讨人的存在（即“此在”）问题，但海德格尔的总目标是通达“存在”，即探讨人（“此在”）的存在是为了找到最一般的“存在”的存在问题。海德格尔一度拒绝称自己是存在主义者，他的思想只是关于“存在”的思想。而萨特讨论的“存在”既不是指物质世界的客观存在，也不是指绝对精神的，而是指“人的存在”——人的自我精神和主观性的问题。

[2] ［英］莎拉·贝克韦尔．存在主义咖啡馆：自由，存在主义和鸡尾酒[M]．沈敏一，译．北京：北京联合出版公司，2017:3.

[3] ［法］萨特．存在与虚无[M]．陈宣良，译．北京：三联书店，2010:26.

[4] 刘放桐．新编现代西方哲学[M]．北京：人民出版社，2000:371.

[5] 为什么说朝向的是“不是自己”的东西呢？因为朝向“是自己”的东西意味着意识朝向自身，但意识不可能自己朝向自身，意识只能朝向自身以外的东西，即“不是自己”的东西。

[6] ［法］萨特．存在与虚无[M]．陈宣良，译．北京：三联书店，2010:745.

[7] 花和草是不同的事物，苹果和梨是不同的事物，剪刀和锤子是不同的事物，这些事物的不同之处在于每个事物的本质不同。

[8] 中国科学院哲学研究所西方哲学史组．存在主义哲学[M]．北京：商务印书馆，1963:337.

[9] 也许你会说你是受到了外界的影响，比如是受到了他人的指引而做出的选择，但最后的选择权确实是在你自己手中的。

[10] ［法］萨特．存在主义是一种人道主义[M]．上海：上海译文出版社，2012:26.

[11] 中国科学院哲学研究所西方哲学史组．存在主义哲学[M]．北京：商务印书馆，1963:353.

[12] ［法］加缪．孤独，团结与反抗[M]．郭宏安，译．广州：花城出版社，2014:10-11.

[13] ［法］加缪．西西弗神话[M]．杜小真，译．北京：人民文学出版社，2011:35.

[14] ［法］加缪．西西弗神话[M]．杜小真，译．北京：人民文学出版社，2011:148.

[15] ［法］加缪．西西弗神话[M]．杜小真，译．北京：人民文学出版社，2011:157.

[16] ［法］加缪．孤独，团结与反抗[M]．郭宏安，译．广州：花城出版社，2014:9.

第七篇章
人的幸福与解放

在1999年的世纪之交，英国广播公司（BBC）在全球范围内发起了“千年思想家”的评选活动。投票结果是：马克思排第一，爱因斯坦排第二。

2005年，英国广播公司又以“古今最伟大的哲学家”为题，调查了3万名听众，结果仍然是马克思得票率排第一，休谟排第二。而西方其他著名思想家如柏拉图、康德、苏格拉底、亚里士多德等人则被甩在了后面，黑格尔甚至连前20名都没有进入。

值得一提的是，这一评选活动不是由社会主义国家的媒体组织的，而是由资本主义国家的媒体组织的，这样的结果令人深思。

2008年9月，美国第四大投资银行雷曼兄弟申请破产，新一轮的金融危机就此爆发。当时，《资本论》成为人们探寻经济危机根源的热点读物。据说，在德国法兰克福一家名为卡尔·马克思的书店，《资本论》这本书被疯狂抢购，卖到脱销。

那么，马克思到底是谁？他究竟提出了怎样的理论？他的思想对人类发展有哪些伟大的贡献？带着这些疑问，我们开启本篇章的学习[1]。

我们将通过对马克思的两大发现（剩余价值理论和历史唯物主义）以及共产主义学说的介绍，把握马克思学说的总主题——人的幸福与解放。

本篇章概览

哲学家

马克思

本篇章流派

马克思学说

本篇章话题

- ⊙ 马克思的生平
- ⊙ 经济危机的爆发
- ⊙ 历史唯物主义的总逻辑
- ⊙ 共产主义的原貌
- ⊙ 资本主义经济的秘密
- ⊙ 异化劳动
- ⊙ 生活决定意识

01

马克思：一位熟悉的陌生人

他的一生，是流亡漂泊的一生；

他的一生，是贫寒困苦的一生。

他出身中产阶级上层，却投身于捍卫工人阶级的利益；

他本可优渥过一生，却将全部精力投入人类解放事业。

他义无反顾地追求真理，

他探寻资本的秘密，

他挖掘历史的真相，

他的学说不仅在于解释世界，更在于改变世界。

他生前受到各国政府的驱逐，

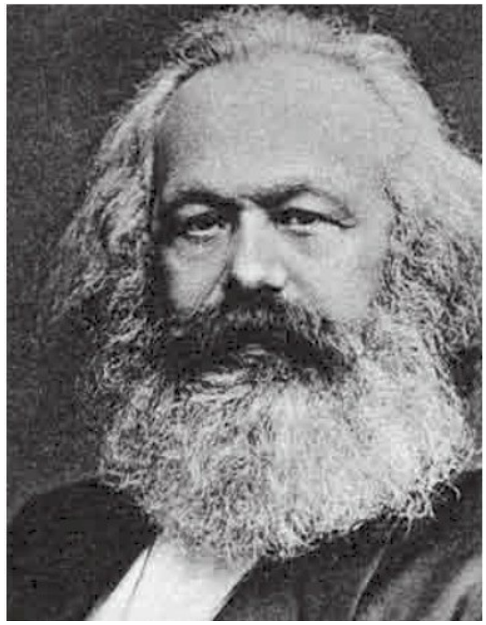
忍受着难以想象的贫困与疾病，嫉恨与诽谤。

他的著作曾在多个国家遭禁，

他是被曲解最多的哲学家之一，

我们熟悉他，但对他又备感陌生。

他就是——卡尔·马克思。



卡尔·海因里希·马克思（Karl Heinrich Marx，1818—1883年）。马克思主义的创始人之一，第一国际的组织者和领导者，马克思主义政党的缔造者，全世界无产阶级和劳动人民的革命导师，无产阶级的精神领袖，国际共产主义运动的开创者。

对于我们中国人而言，马克思是我们最熟悉的哲学家之一。在学生时代，我们都学过马克思哲学。在中学语文课本中，我们都读过恩格斯的那篇《在马克思墓前的讲话》。通过现代各类媒介，我们也总能接触到有关马克思主义的各类信息。但马克思到底是一个怎样的人？他的一生都经历了什么？他的思想发生了哪些转变……对这些，我们又备感陌生。

无忧的童年时光

1818年5月5日，马克思出生在德国最古老的城市特里尔。这座城市坐落在摩塞尔山谷中，山谷四周环绕有葡萄果园，环境优美，教堂众多。马克思的家族是犹太血统，父族和母族的很多成员都是当地颇具声望的拉比。但马克思本人并没有继承犹太教的信仰，事实上他的律师父亲早已改信新教。

马克思自幼聪明伶俐、充满活力。在良好的家庭条件下，他度过了无忧无虑的童年时光。

少年的志向

12岁时，马克思进入特里尔中学学习。这所中学以贯彻自由主义精神著称，马克思在这里受到了典型而纯粹的人道主义教育。他天资聪颖，接受能力强，很早就表现出独立思考的能力和创造力。

1835年，17岁的马克思即将中学毕业。在毕业前夕，他撰写的德语作文《青年在选择职业时的考虑》中，他立下了崇高的志向：

> 如果我们选择了最能为人类而工作的职业，那么，重担就不能把我们压倒，因为这是为大家做出的牺牲；那时我们所享受的就不是可怜的、有限的、自私的乐趣，我们的幸福将属于千百万人，我们的事业将悄然无声地存在下去，但是它会永远发挥作用，而面对我们的骨灰，高尚的人们将洒下热泪。[2]

从那时起，马克思就树立了“为全人类服务”的崇高理想，后来他一生都在践行自己的诺言。

大学时代

1835年，马克思离家来到波恩大学攻读法学专业，他的父亲希望他毕业后成为一名律师。进入大学后，马克思立刻被丰富多彩的大学生活吸引。在勤奋学习的同时，他还加入了同乡会社团，和伙伴们一起学习击剑、骑马，也经常和伙伴们一起聚会和郊游，还曾因为醉酒而被校方关了一夜禁闭。这段时期，浪漫主义思潮点燃了马克思，他将大部分时间花在了写诗上。

在父亲看来，波恩大学的自由氛围似乎惯坏了马克思，他不希望儿子将来成为一个平庸的诗人。1836年，老马克思将儿子转学到了柏林大学。在柏林，马克思起初沉浸于浪漫主义诗歌中，光是诗集他就给燕妮寄去了三大本。后期，马克思逐渐将精力转向学术研究，尤其是对哲学和历史的研究。

1837年，马克思因为过度学习导致身体极度虚弱，他来到柏林附近的斯特拉劳小村庄修养，在这里他的思想发生了根本性的转变。他从康德和费希特的追随者转向了对黑格尔哲学的研究，这种转向也是马克思整个思想发展中最重要的一步。不论马克思后期如何批判黑格尔，他一直承认自己的方法就是来自黑格尔。

因为钻研黑格尔哲学，他在博士俱乐部里也结实了青年黑格尔分子。自此，他对哲学的兴趣越来越浓厚。

1841年4月，马克思通过了博士论文《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》，在耶拿大学获得博士学位证书。

《莱茵报》期间

在他毕业后的1842年，马克思成为《莱茵报》的撰稿人和主编。这段时期，也是马克思思想发展的一个重要转折时期。

当时的《莱茵报》已经成为德国自由主义思想论说的重要平台。在报纸的评论文章中，马克思认为哲学作为“时代精神的精华”，它的权利在于可以自由地评论一切问题。但因为《莱茵报》对政府的批评和对敏感问题的报道，很快遭到普鲁士政府的查封。

《莱茵报》的工作经历，对马克思的内心世界产生了强烈的冲击。可以说，报社的工作为他提供了一个了解社会的窗口。他走上街头、深入车间，全面了解了工人的生活状态，他深切地感受了底层劳动人民生活的困苦……这些经历，对马克思的一生都产生了重要影响，他萌生了要为贫困群众代言的想法。



马克思与燕妮

《莱茵报》虽被判了死刑，但马克思并没有停止战斗。1843年，离开《莱茵报》的马克思与朋友卢格创办了新的刊物——《德法年鉴》。这一年，马克思同少年时代的恋人燕妮结婚了。

流亡岁月

没过多久，马克思便被普鲁士政府驱逐，他和妻子流亡到法国巴黎。在马克思的一生中，他常年遭到各国保守势力的排挤和驱逐，多半生都在流亡和漂泊中度过，对此他倒也很坦然，自嘲是“世界公民”。

在巴黎，马克思的立场转向了对黑格尔哲学的批判。在费尔巴哈的影响下，他发现黑格尔哲学无法与社会现实相融合。在《黑格尔法哲学批判导言》中，马克思第一次提出“无产阶级是资产阶级掘墓人”的观点。他认为，要使人类得到真正解放，必须撕掉资产阶级统治的遮羞布。

这一时期，马克思系统研究了政治经济学，完成了《1844年经济学哲学手稿》，这是马克思学说创立前的最后一部著作。这部手稿对共产主义、政治经济学批判和哲学变革等都做了突破性的融合。马克思在世时，这部手稿从未发表。全文公开发表的时间是1932年，也就是在马克思去世49年之后。这部手稿一经发表，西方学界对马克思的研究立即从政治学、经济学等方面转向哲学方面。

马克思与恩格斯

1844年，恩格斯到访巴黎。在法兰西剧院广场旁的咖啡馆，马克思和富家子弟恩格斯热烈地交谈。他们发现彼此是那么有默契，很多观点

几乎到了不谋而合的地步。基于彼此思想的一致性，他俩开始了毕生的友谊。

为了支持马克思搞理论，恩格斯放下了自己的研究，甘愿从事自己最不喜欢的经商活动，以此来维持马克思的活动与生活费用。

1845年，他们合写了第一部著作《神圣家族》。在书中，他们批判了青年黑格尔派的主观唯心主义，并开始论述历史唯物主义思想。随后，马克思和恩格斯又合写了《德意志意识形态》，系统批判了黑格尔的辩证法，分析了费尔巴哈唯物主义的不彻底性。《德意志意识形态》第一次系统阐述了历史唯物主义的概念，这本著作标志着唯物史观的诞生 [3] 。

共产主义与唯物史观

1845年秋，马克思又被法国政府驱逐，他被迫来到比利时的布鲁塞尔，在此之前马克思已经转向了对共产主义的研究。在这个过程中，马克思和恩格斯认识到组建无产阶级政党的必要性。1847年，马克思和恩格斯改组正义者同盟为共产主义同盟，并在布鲁塞尔的白天鹅咖啡馆里起草了共产主义同盟的纲领，也就是著名的《共产党宣言》。在《共产党宣言》中，他们对新世界做了科学的表述。

同时期，马克思完成了著名的《关于费尔巴哈的提纲》。这份仅仅五页的提纲阐明了马克思主义哲学的基本观点，蕴含了辩证唯物主义世界观的基本内容。

1848年欧洲革命时期，马克思对无产阶级革命取得国家政权抱以极大的乐观情绪。随着资产阶级力量的日益强大，他认识到《共产党宣

言》只是对无产阶级专政必将到来的一种科学假说，缺乏对资本主义经济运行规律的实证分析。

《资本论》发表

1850年以后，马克思远离工人运动，他潜下心来研究资本主义经济的秘密。1859年发表了《政治经济学批判》，为论证剩余价值理论奠定了基础。1867年，《资本论》第一卷出版。在这部巨著中，他详细阐明了剩余价值理论，揭示了资本主义社会的内部矛盾问题。19世纪七八十年代，马克思继续撰写《资本论》第二、三卷，同时关心国际共产主义运动的发展。

晚年关注“卡夫丁峡谷”问题

晚年的马克思将眼光转向东方，研究殖民地半殖民地革命问题，也就是“卡夫丁峡谷”问题——未经历过资本主义发展的社会，能否不经过资本主义发展的阵痛而直接过渡到共产主义社会。对这个问题的研究直到马克思逝世也未完成，他一定想不到在他逝世后的几十年里，他的学说在东方被实践，他的学说被苏联和中国奉为指导思想，他本人也被尊为革命导师。

由于长期的贫困、疾病和劳累，1883年，伟人的心脏停止了跳动，马克思在安乐椅上与世长辞。在葬礼上，马克思的亲密战友恩格斯发表了庄严讲话。现在将其原文引录在此：

> 3月14日下午两点三刻，当代最伟大的思想家停止思想了。让他一个人留在房里还不到两分钟，当我们进去的时候，便发现他在

安乐椅上安静地睡着了——但已经永远地睡着了。

这个人的逝世，对于欧美战斗的无产阶级，对于历史科学，都是不可估量的损失。这位巨人逝世以后所形成的空白，不久就会使人感觉到。

正像达尔文发现有机界的发展规律一样，马克思发现了人类历史的发展规律，即历来为繁芜丛杂的意识形态所掩盖着的一个简单事实：人们首先必须吃、喝、住、穿，然后才能从事政治、科学、艺术、宗教等等；所以，直接的物质的生活资料的生产，从而一个民族或一个时代的一定的经济发展阶段，便构成基础，人们的国家设施、法的观点、艺术以至宗教观念，就是从这个基础上发展起来的，因而，也必须由这个基础来解释，而不是像过去那样做得相反。

不仅如此。马克思还发现了现代资本主义生产方式和它所产生的资产阶级社会的特殊的运动规律。由于剩余价值的发现，这里就豁然开朗了，而先前无论资产阶级经济学家或者社会主义批评家所做的一切研究都只是在黑暗中摸索。

一生中能有这样两个发现，该是很够的了。即使只能做出一个这样的发现，也已经是幸福的了。但是马克思在他所研究的每一个领域，甚至在数学领域，都有独到的发现，这样的领域是很多的，而且其中任何一个领域他都不是浅尝辄止。

他作为科学家就是这样。但是这在他身上远不是主要的。在马克思看来，科学是一种在历史上起推动作用的、革命的力量。任何一门理论科学中的每一个新发现——它的实际应用也许还根本无法

预见——都使马克思感到衷心喜悦，而当他看到那种对工业、对一般历史发展立即产生革命性影响的发现的时候，他的喜悦就非同寻常了。例如，他曾经密切注视电学方面各种发现的进展情况，不久以前，他还密切注视马赛尔·德普勒的发现。

因为马克思首先是一个革命家。他毕生的真正使命，就是以这种或那种方式参加推翻资本主义社会及其所建立的国家设施的事业，参加现代无产阶级的解放事业，正是他第一次使现代无产阶级意识到自身的地位和需要，意识到自身解放的条件。斗争是他的生命要素。很少有人像他那样满腔热情、坚韧不拔和卓有成效地进行斗争。最早的《莱茵报》（1842年），巴黎的《前进报》（1844年），《德意志—布鲁塞尔报》（1847年），《新莱茵报》（1848—1849年），《纽约每日论坛报》（1852—1861年），以及许多富有战斗性的小册子，在巴黎、布鲁塞尔和伦敦各组织中的工作，最后，作为全部活动的顶峰，创立伟大的国际工人协会，做为这一切工作的完成——老实说，协会的这位创始人即使没有别的什么建树，单凭这一成果也可以自豪。

正因为这样，所以马克思是当代最遭忌恨和最受诬蔑的人。各国政府——无论专制政府或共和政府，都驱逐他；资产者——无论保守派或极端民主派，都竞相诽谤他，诅咒他。他对这一切毫不在意，把它们当作蛛丝一样轻轻拂去，只是在万不得已时才给以回敬。现在他逝世了，在整个欧洲和美洲，从西伯利亚矿井到加利福尼亚，千百万革命战友无不对他表示尊敬、爱戴和悼念，而我敢大胆地说：他可能有过许多敌人，但未必有一个私敌。

他的英名和事业将永垂不朽！

02
马克思：
解释世界，更在于改变世界

马克思主义是马克思和恩格斯在19世纪40年代创立的、以《共产党宣言》的发表为标志的一套理论体系。

从狭义层面来讲，马克思主义的理论仅仅指马克思、恩格斯的思想；从广义层面来说，马克思主义既包括由马克思、恩格斯创立的马克思主义的基本理论和方法，也包括马克思逝世之后，其理论在各个国家、各个领域的发展而形成的理论体系[4]。

我们本篇章主要介绍的是马克思本人的思想。为了和广义的马克思主义有所区分，我们在文中采用“马克思的学说”这个提法。

两大发现

马克思有两个重要的理论贡献，即两大发现：历史唯物主义和剩余价值理论。

马克思曾说：“哲学家们只是用不同的方式解释世界，问题在于改变世界。”[5]下面，我们结合“解释世界”和“改变世界”的内涵，来理解马克思的两大发现。

解释世界与解决问题

所谓“解释世界”，就是对“世界是什么”做出解释。以往的哲学家以不同的方式提出问题，并试图按照自己的思路对其进行解释。我们通过对古希腊哲学（探问世界的本原）、近代理性主义（追问认识的模式）、现代哲学的分析哲学（语言与逻辑分析）、现象学（对现象的追问）以及存在主义（对人的生存问题的探索）的研习得出：哲学家往往以个体主义方式对哲学问题做出的解释，仅仅停留于世界“是什么”的层面，并未真正“解决问题”。而只有当一套理论对所有人都行之有效时，这套理论才能“解决问题”。

马克思要提出的理论是一套针对人类共同体（即由所有人组成的社会）都有效的理论，因此这套理论可以达到“解决问题”的效果。

这时你不禁要问，为什么马克思的理论能对所有人有效呢？

不同于传统哲学家以本质、规律、思维方式、认识模式等为研究对象，马克思以“社会”为研究对象，他从客观的、历史的角度探究这些问题。人组成的社会是如何发展的？人类社会都经历了哪些阶段？社会发展过程有没有规律可寻……对这些问题的探究所形成的理论，正是历史唯物主义的核心内容。

每个人都是社会的一份子，像“社会发展的普遍规律”这类问题，是对所有人都行之有效的理论。最终，这套理论也就达到“解决问题”的效果了。

那么，马克思的学说要“解决”的是什么问题，他又是如何“解决”问题的？

改变世界

在马克思生活的时代，资本主义社会已经发展起来。劳苦大众处在一种普遍贫困的境况中，“人被束缚和压抑”成为普通大众都要面临的一个社会问题。

马克思从资本主义的社会制度层面，挖掘出社会问题产生的原因。基于对“资本主义的经济运作方式、资本家如何发家致富、资本主义的内部矛盾”等问题的探究，马克思提出了剩余价值理论，找到了资本主义的经济秘密。

那么，马克思是如何“解决”问题的，即如何使劳苦大众摆脱被束缚和压抑的境况，实现“人的解放”？

首先让劳苦大众知道历史发展的真相问题（资本主义的秘密、社会发展的历史阶段等）[6]，达成统一的思想；而后采取行动，依靠现实的力量进行社会革命，以暴力的方式夺取政权，推翻资本主义制度；最后走向共产主义社会[7]，从而实现人的解放与幸福。

这些听起来似乎是一个线性的发展过程，即先有了历史唯物主义，然后转向对资本主义的批判。但实际上，对历史观的阐明以及对资本主义制度的批判是同时进行的，这两者同时内化于马克思的思想发展中，没有绝对的时间界限。在批判资本主义时，会运用历史唯物主义的方法；而阐述历史的发展规律时，又涉及对资本主义必然灭亡理论的分析。

当我们从整体上梳理马克思理论的全貌时就会发现，马克思的学说已经不仅停留于“解释世界”的层面，而是上升到了“改变世界”的层面——对社会发展的变革，以及对每个人的生存状态的改变。

03
马克思：
资本主义的经济秘密

马克思的政治经济学著作《资本论》[8]集中阐述了他对资本主义的经济研究。在第一卷中，马克思详细阐述了剩余价值理论。接下来，我们从剩余价值理论的前提——劳动价值理论开始讲起。

劳动价值论

对“商品”的分析是马克思对资本主义经济分析的逻辑起点，所以我们先从“商品”这个概念切入。

商品与商品的特点

在《资本论》第一卷，马克思说：

> 商品首先是一个外界的对象，一个靠自己的属性来满足人的某种需要的物。[9]
>
> 要成为商品，产品必须通过交换，转到把它当做使用价值使用的人的手里。[10]

我们由此可总结出：商品就是为了交换而生产的对他人或社会有用的劳动产品。“具有使用价值”“是劳动产品”“可用于交换”是物成为商品

必须具备的三个条件。

商品的交换价值与价值

在商品交换的过程中，如何让双方做到平等交换，这就涉及商品的“交换价值”的概念。马克思说：

> 交换价值首先表现为一种使用价值同另一种使用价值相交换的量的关系或比例。[11]

比如“一把椅子交换五件衣服”（一把椅子=五件衣服），椅子和衣服这两种商品之间存在的这种“物质”的“量”的关系，就是商品的交换价值。这“量”指的就是凝结在商品中的无差别的人类劳动，即商品的“价值”。

“价值”是内化在商品之中的，“交换价值”是商品用于交换时对商品“价值”的外在表现。商品之所以能够进行交换，就在于它们之间有“等量的共同的东西”，即凝结在各自商品中的人类劳动体现出的价值量。

> 尽管缝和织是不同质的生产活动，但二者都是人的脑、肌肉、神经、手等等的生产耗费，从这个意义上说，二者都是人类劳动。这只是耗费人类劳动力的两种不同的形式。[12]

大家干的具体工作不一样，但付出的劳动（体力劳动和脑力劳动）是无差别的。也就是说，凝结在商品中的劳动是“无差别的”“抽象的”，

于是对“无差别的劳动”进行衡量就会得出商品的价值量，当找到“等量的共同的东西”时，商品便可以交换了。

商品的二重性与劳动的二重性

商品的二重属性是指使用价值和价值。商品是使用价值和价值的统一。“价值”是凝结在商品中的无差别的人类劳动，“交换价值”是对“价值”的外化体现；“使用价值”是商品对人们产生的效用的体现。我们通常会用“交换价值”去衡量“价值”，但实际上这两个概念是有所差别的。

马克思由商品的二重性问题引出了劳动的二重性：抽象劳动和具体劳动。抽象劳动决定了商品的“价值”，而具体劳动决定了商品的“使用价值”。这里我们要注意，抽象劳动和具体劳动其实是一种劳动，只不过表现形式不同罢了。

社会必要劳动时间

怎么衡量不同商品的价值量呢？这里涉及一个概念——社会必要劳动时间。

在马克思看来，社会必要劳动时间是指在现有社会正常的生产条件下，在社会平均劳动熟练程度和劳动强度下，制造某种使用价值所需要的劳动时间。商品的价值量由社会必要劳动时间决定。

当两个商品进行交换时，只要确保它们由社会必要劳动时间决定的价值量相等，就可以进行等价交换。比如生产一件衣服需要的社会必要劳动时间是5个小时，生产一个碗需要的社会必要劳动时间是1个小时，于是一件衣服就需要用五个碗进行等价交换。

此时会有这么两种情况：A服装厂设备先进、机器速度快、裁缝的技术更加娴熟，所以生产一件衣服只用4个小时就完成；B服装厂由于设备落后、裁缝技术不太娴熟，所以需要6个小时才生产一件衣服。具体到每一家工厂生产一件衣服所用的时间就叫个别必要劳动时间。

在市场上评估衣服的价值时，是按照个别劳动时间去评估的吗？不是的，是按照社会必要劳动时间去评估的。也就是说，一件值100元的衣服，其价值量是由5个小时的社会必要劳动时间来定的。由此就会有一个后果：明明用5个小时完成的工作，A工厂只用了4个小时，B工厂要用6小时，最后生产出来的价值量却是一样的——在市场上都卖100元。于是，在单位时间里A工厂生产的产品数量就多一些，B工厂生产的数量就少一些，自然A的利润就更大一些，而B就有可能面临亏本的风险。

当社会必要劳动时间一定时，B工厂的老板需要想办法减少自己的个别必要劳动时间，将其降到社会必要劳动时间的程度甚至更低。只有这样，单位时间才能制作更多的产品，赚取更多的利润。当资本家在想办法减少个别必要劳动时间时，剩余价值在这个过程中就产生了。

到这里我们就搞清楚了：商品进行等价交换，其背后由社会必要劳动时间起作用，从而就有了个别必要劳动时间和社会必要劳动时间的时间差的问题。资本家要想尽一切办法降低个别必要劳动时间。

“剩余价值”的产生，还有一个关键步骤：把货币转化为资本。

剩余价值理论

货币转化为资本

商品在进行交换过程中，出现了一般等价物——货币。

如果仅仅是拿着货币去买别的消费品，这时货币还仅仅是作为流通手段的货币。这样的流通模式，还不是资本主义交易方式的体现。当货币转化为资本时，当货币成为作为资本的货币时，这就进入了资本主义生产的模式。

“资本”意味着一种能够带来价值增值、创造利润的东西。货币如何才能成为带来价值增值的货币，成为作为资本的货币呢？答案是货币持有者通过购买特殊的商品——劳动力来实现。也就是说，通过购买劳动力商品，货币就转化为了资本。这样，资本主义的时代就到来了。

那么，为什么资本家用货币购买的是劳动力?

前面已经说到劳动具有二重性，劳动的二重性决定了商品的二重性。抽象劳动决定了商品的价值，而具体劳动决定了商品的使用价值。于是，人可以通过劳动创造价值。裁缝做衣服，木匠做家具，做出来的劳动产品正是价值的体现。所以工人出卖自己的劳动力换取了工资，劳动力就成为了商品。而资本家用货币购买劳动力，从而换取劳动力创造的价值。

这就形成了资本主义的生产方式，资本家就在这里大做文章。

剩余价值



剩余价值理论

比如一个工人一天的工资是100元，按理说工人一天创造100元的价值就可以了，谁也不吃亏，这是等价交换。

但实际上，资本家会想办法，让工人创造出超出他自身价值的价值。当工人一天能为工厂带来150元的价值时，那么这个差值就是剩余价值。

这也正是劳动力这个商品的特殊之处：劳动力商品不仅仅能够创造价值，还能够创造出比自身价值更大的价值，创造出一个增值的价值。

在这个过程中，货币就转化为了资本。因为资本家起初花了100元，但却获得了150元的效果，这50元就是增值的部分。货币就成了作为资本的货币。而剩余价值则被资本家无偿占有。

马克思发现了资本主义的经济秘密——资本家通过攫取剩余价值，发财致富。

如何创造更多的剩余价值

资本家通过两种手段创造更多的剩余价值：

第一，延长工人的劳动时间；

第二，提高劳动生产的效率。

这两种手段的总目的是为了降低个别必要劳动时间，在单位时间内创造更多的价值，获得更大的利润。

绝对剩余价值和相对剩余价值

在必要劳动时间不变的条件下，延长工作日的长度和提高劳动强度，由此产生的剩余价值叫绝对剩余价值。工作的时间越长、单位时间内劳动的强度越强，当然产值就会越高。这种方法，通俗理解就是“加班”。

在19世纪中期，工人每日的平均劳动时间达到了12—18个小时。1886年芝加哥工人大罢工时，工人们明确提出“8小时工作制”的口号。8小时工作制直到此时才在各主要资本主义国家逐步确立，并延续至今。

通过提升劳动生产效率来获得更多的剩余价值，叫相对剩余价值。也就是说，在工作日长度不变的前提下，通过缩短必要劳动时间来获取更多的利润。资本家通过提升劳动生产效率（比如采用先进的技术以及管理方法等）获取更多的利润。

资本家和资本家之间也有竞争。你采用先进的技术，我也采用先进的技术，甚至比你的更先进，进而整个社会的劳动生产率就提高了。从

另一个角度来说，资本家努力提高劳动生产效率，进行技术革新，也促进了整个社会生产力的发展。这也是它的历史功绩。

马克思的批判视角

读到这里，大家可能会认为资本家对劳动人民进行剥削，真的是罪大恶极，劳动工人实在太苦了……进而在无形中，我们对资本家也会产生仇视的情绪。其实，产生这种想法的很大一部分原因是我们对这个事进行了道德层面的评判（对弱者的同情，对强者的批判）。

但是，马克思的《资本论》并不是站在道德的角度批判资本主义，也不是从“公平正义”的角度讨伐资本家[13]。因为就“剩余价值理论”来讲，它本身是不带任何感情色彩的，也不带有道德的价值判断。资本家支付给工人工资，剩余价值归资本家占有，这个过程本来就是在等价交换的原则下进行的。只不过，这个“契约对契约、权利对权利”的过程，模糊了工人的必要劳动和剩余劳动的界限，掩盖了资本主义的剥削关系。马克思就是将这层被掩盖的内容客观地揭示出来。

马克思从现代社会的经济规律的角度批判资本主义。他“把经济的社会形态的发展理解为一种自然史的过程”[14]，“过去一系列社会经济形态的更替造就了劳动者与生产资料的分离，从而孕育出了资本主义生产方式。”[15]而资本主义按照自己的这套方式运行后，虽说促进了生产力的发展，“但是，它越是在自己的经济必然性的推动下发展生产力，就越是不自觉地创造着让自己在经济上过时的必然性。”[16]这个过程就像一个人来到一片沼泽地，沼泽中央有一件宝物，他为了夺宝就必须朝前走，但当他迈进沼泽后发现自己越陷越深，以致无法自拔。

马克思看到的资本主义的经济问题也是如此：资本家的初衷是通过各种手段（延长工作时间、技术革新等）发展生产，以获得更大的剩余价值。但实际上，资本主义经济越是按照这套逻辑发展，就越会导致问题，引发更大的危机。

04
马克思：经济危机是如何爆发的

资本主义经济制度引发的一个更大问题，便是资本主义经济危机的周期性爆发。回溯历史，每隔一段时间，资本主义经济危机就会爆发一次：

（1）1825年英国爆发第一次经济危机；

（2）1857年爆发第一次世界性的经济危机；

（3）1929—1933年世界经济大萧条；

（4）1997年亚洲金融危机；

（5）2008年全球金融危机。

在马克思看来，资本主义经济危机的爆发正是生产的社会性与资本主义私人占有形式之间的矛盾所致。

接下来，我们将从“资本主义私有制”这个概念切入，详细梳理资本主义经济危机的爆发过程。

资本主义私有制

从字面意思理解，“私有制”就是私人占有生产资料的制度。我们知道有两种私有制：一种是劳动者以自己劳动为基础的私有制，比如独立

的农民或者手工业者，他们占有生产资料且生产的劳动产品归自己所有；另一种私有制是建立在他人劳动基础上，以占有他人劳动成果为基础的私有制，比如奴隶主私有制、封建主私有制以及资本主义私有制。

既然资本主义私有制是建立在剥削他人劳动成果的基础上，是以获得剩余价值为目的的制度[17]，那么资本家为了赚取更多剩余价值，一方面要不断扩大再生产[18]，另一方面要加大对工人的剥削程度。

随着资本的不断积累和规模的不断扩大，资本越来越集中于少数资本家手中。市场上哪里有利润，哪个行业赚钱，资本家就会将资本投向哪里。要生产什么、生产多少、如何生产，这些都由资本家来决定。

但这时，一个最重要的问题——资本主义的私有制和生产的社会性的矛盾——逐渐显露出来。

经济危机的爆发

由于利益导向，当资本家们一哄而上生产同一种商品时，市场上就会出现“生产的相对过剩和需求的相对不足”。通俗理解就是资本家生产出了过剩的商品，但对其有需求的工人阶级（由于被剥削而处于贫困状态），却没有购买这些商品的能力。

由于“生产的社会性”[19]和资本主义私有制之间的矛盾，导致商品滞销。此时，资本家亏钱，工厂倒闭，工人失业。

比如“面包”，购买面包的主力军是工人阶级，但由于资本主义私有制，工人不断受到剥削，工资太低以致根本买不起面包。而买得起面包的这一群人（比如工厂主）必定是少数，且这些人也未必对面包有需

求，他们可能会去吃其他美味佳肴。于是，面包卖不掉，面包厂就会倒闭。

当这种现象蔓延到整个社会后，商店里的商品都卖不掉了，纷纷甩卖；工厂由于开不了工纷纷倒闭；工人失业之后，就更没有钱去购买商品。整个市场呈现大萧条的状态，经济危机就此爆发。

有一个故事，很贴切地揭示了资本主义经济危机的状况和实质：

> 一个小女孩问她的爸爸：家里为啥这么冷？
>
> 爸爸说：咱家没有煤了啊。
>
> 小女孩又问：为啥没有煤？
>
> 爸爸答道：我失业了啊。
>
> 小女孩对这个答案并不满意，又问了一句：那你为什么失业了？
>
> 爸爸回答道：因为煤太多了啊……

05
马克思：
为什么工作让你不快乐

在《1844年经济学哲学手稿》[20]中，马克思集中阐述了“异化劳动”问题。

生产劳动及其特点

在马克思看来，劳动是人的生命活动。生产劳动是人之所以为人的一个基本条件，是人区别于动物的一个本质特征。

当然，动物也要进行劳动生产，比如鸟儿会衔来树枝做鸟巢。但动物的生产仅仅停留于自身的层面——在直接的肉体需要下进行生产，因此动物的生产是生产自身片面的生产。

人的生产劳动是全面的生产。人不仅生产自身肉体需要的东西，还生产精神需要的东西。人对自然界进行改造，然后再生产整个自然界。除了进行物质生产，人还可以进行精神方面的生产，比如哲学、艺术、法律、道德、科学等都是高级的精神产品。

人的生产劳动是一种自由的、有意识的活动。通俗理解，人自愿进行劳动，劳动后获得的劳动产品又为劳动者所用。劳动者和劳动产品之间具有同一性，而非彼此分离、彼此排斥。人在自由劳动的过程中，感受到的是幸福、满足与快乐。这样的状态，才是人进行生产劳动时本应具有的状态。

但由于资本主义私有制的出现，“异化劳动”现象也随之产生。

异化与异化劳动

从哲学上说，“异化”就是主体活动的后果变成了主体的异己力量，反过来危害主体、支配主体自身的现象。

在劳动生产层面，人不再自由快乐地劳动，而是被迫去劳动；劳动者与劳动过程及劳动产品之间变为“对立”状态，劳动者生产出的劳动产品变为“异己的力量”“支配”“奴役”劳动者。这样的现象便是“异化劳动”现象。

比如一个木匠做家具，之前他自愿制作出一把精美的椅子供自己使用，这个劳动的过程让他感到快乐。但在资本主义私有制下，制作家具成为木匠必须要完成的工作和任务，制作家具成为木匠谋生的手段。木匠为了达到另外的目的被迫去劳动，劳动产品成为“奴役”人的工具。在这个过程中，人自然就不快乐了。

异化劳动的形式

第一，劳动者和自己的劳动产品相异化。

在资本主义方式下，劳动产品不归劳动者所有，劳动者享受不到劳动产品带来的好处。于是，劳动产品成了一个异己的存在物。

第二，劳动者与自己的劳动活动相异化。

原先，劳动者自愿劳动，并享受到了劳动的快乐过程；现在，劳动

者被迫劳动，在劳动过程中感到痛苦。

工人在自己的劳动中“不是肯定自己，而是否定自己，不是感到幸福，而是感到不幸，不是自由地发挥自己的体力和智力，而是使自己的肉体受折磨、精神受摧残”。[21]纺纱的工人一年到头只能围着机器打转，与机器人没有差别；煤矿工人在矿井下工作，没有安全保证。此时，人变成劳动的工具。人就像逃避瘟疫一样逃避劳动。

在这两点基础上，马克思推出了第三点和第四点。

第三，人同人的类本质相异化。

自由的、有意识的生产劳动是人的“类本质”[22]，即人区别于动物的本质所在。对于人来说，劳动生产是人自觉自愿从事的活动，人处于自由自主的状态，进行劳动生产本身就是人自主活动的目的。但在资本主义现实中，异化劳动现象的发生，使得劳动沦为劳动者谋生（维持肉体生存）的手段了。此时，人的劳动变得不自由、不自主了，那么人也就必然不自由、不自主了。在这样状态下生活的人，就同人的“类本质”相异化。

工人自觉地劳动，变成了受压迫的不自由的苦役，人成为片面的而不是全面的人。人雄心勃勃地占有对象却反过来被对象所束缚，异化劳动使劳动者如戴着镣铐“舞蹈”，痛苦不堪，避之不及。

第四，人与人相异化。

当一个人同自己的劳动产品、劳动活动以及自己的类本质相异化后，直接后果就是人与人相异化。

劳动者的劳动过程不属于自己，生产出来的劳动产品也不属于自己，那么它（劳动过程与劳动产品）属于谁？属于一个有别于劳动者的异己的存在物。马克思指出，这个异己存在物既不是神，也不是自然界，只能是另一个有别于自己的“他人”。对劳动者来说，这个“他人”就是资本家。

人与人相异化，最后就体现于劳动者和资本家之间形成的对立局面。

异化劳动产生的根源

“异化劳动”现象产生的根源在于资本主义私有制。

在资本主义私有制出现之前，劳动者以快乐、自由的方式进行劳动，实现自给自足。社会上并不存在剥削与被剥削的问题。

由于资本主义私有制的出现，“异化劳动”现象随之产生。资本家占有生产资料，劳动者一无所有，只有出卖自身的劳动力才可以维持生计。于是，劳动者把劳动本身看作实现其他目的的手段。劳动产品不再属于劳动者，而是成为与劳动者对立的存在物。

可以说，资本主义私有制要维持和强化的正是“异化劳动”，而“异化劳动”越是被强化，就越会加剧资本家对工人的剥削程度，从而巩固资本主义制度。这就是一个恶性循环。

那么，该如何解决这个问题呢？马克思认为是共产主义。马克思认为不仅要消灭私有制，推翻资本主义制度，更重要的是对人的自我异化的积极扬弃。关于共产主义的理论，我们后面会详细展开。

06
马克思：
历史唯物主义的总逻辑

马克思的第二个伟大的发现便是历史唯物主义，这部分理论就是大家通常说的马克思哲学。[23]

那么，历史唯物主义是怎样的一种理论？马克思哲学的思维方式有什么特别之处？我们不妨以哲学史中的几种思维模式为切入点，理解上述问题。

传统形而上学：探寻“逻各斯”

从古希腊到黑格尔阶段，哲学家们以探究现象背后的“逻各斯”为使命，在感性世界、经验世界以外寻找一个超感性的、超验的领域，并以此作为世界的理性根基。这便是传统形而上学的思维模式。

哲学家以主客二元模式为前提展开哲学探究，哲学家通过理性推理和逻辑论证的方式，挖掘客体背后的“理性存在”。随着这种模式的发展，哲学离人的生活越来越遥远，哲学研究变为一种纯粹的思辨活动。

现代哲学：反传统的倾向

黑格尔之后，哲学家以新的方式开启了现代哲学的探索之路。非理性主义、分析哲学、现象学运动以及存在主义等理论，都具有反传统形而上学的倾向。

虽然现代哲学家克服了传统思维模式的束缚，表现出了“反传统”的特质，但从另一个角度说，现代哲学家是不是也是以克服传统思维模式，即“反传统”的方式，构建另一套真理性的思维框架，寻找另一种变中不变的确定性呢？

如此一来，现代哲学仍然是哲学家在思辨领域展开的研究，现代的哲学问题仍然归于思维的大范畴之中。现代哲学家仍然通过抽象论证和逻辑推演等方式构建哲学体系。

马克思哲学：实践的思维模式

不同于以往的哲学家，马克思并非以探寻超感性的、超验的“理性存在”和绝对的思想实体为出发点，他的初衷也并非是在思辨领域进行理论的论证。恰恰相反，他要走出观念的领域以及纯粹思辨的理论世界，走进现实领域探究哲学。

马克思将社会、历史、实践和现实的人这几个因素结合起来，来把握社会历史的发展规律、探寻历史的理性。他深入历史、社会以及人的现实活动，去探索实践本身的哲学意义，从而找到历史蕴含的真相。他更加强调行动对人认识和把握世界的意义。因此，马克思的哲学思想蕴含着一种全新的思维模式，即实践的思维模式。

马克思在《关于费尔巴哈的提纲》里说道：

> 人的思维是否具有客观的真理性，这不是一个理论的问题，而是一个实践的问题。人应该在实践中证明自己思维的真理性，即自己思维的现实性和力量，自己思维的此岸性。关于思维——离开实

践的思维——的现实性或非现实性的争论，是一个纯粹经院哲学的问题。[24]

我们不能通过思辨论证的方式，得出“人的思维是否具有客观的真理性”的问题。“人的思维的真理性”问题，应该在人的实践中得以证明。

这里我们需要说明一点：以上三种方式是我们对哲学家不同的思维模式的概括，不存在哪种方式更优越的问题。我们只是通过对三种模式的对比，让大家更深刻地把握马克思的哲学模式。

那么，在马克思实践的思维模式中，“社会、历史、实践和现实的人”这几个要素之间有着怎样的逻辑性？历史唯物主义的总思路是什么，其最终的指向又是什么？

社会、历史、实践与现实的人

马克思跳出纯思辨领域的哲学框架，走向现实领域，研究现实问题。他转向了对具有现实性和实践性的对象——“社会”的研究。

那么，马克思又是以何种角度、何种方式研究“社会”的呢？他从“历史”的角度，以包含了人的实践活动和物质生活的“现实的人”为逻辑起点，通过对人的“实践”活动的研究，探明社会历史的发展阶段及其蕴含的规律问题。

这就是马克思的历史唯主义的总逻辑。

人的解放和幸福

但是，马克思的理论并非仅以揭示历史的发展规律为目的，而是有着一个更高的终极指向——人的解放和幸福。

马克思用他的理论反观当时的现实，发现了资本主义社会存在着严重问题：资本主义制度使大多数劳苦大众处于被压抑的状态中，人们生活得并不幸福。那么，如何才能把人从压迫中解放出来？马克思认为要通过彻底的革命方式，推翻资产阶级统治走向共产主义，从而实现人的真正解放。

可见，马克思理论的最终目的是实现人的自由与解放，使人获得幸福。革命手段与走向共产主义，是实现人的解放与幸福的途径。

马克思以“现实的人”为逻辑起点，阐明历史发展的规律，最终又复归于“人的问题”——人的解放与人的幸福。所以，“人的问题”是马克思始终讨论的终极话题。马克思的理论也体现出对“人”的深切关怀之情。

基于这样的整体框架，马克思对“世界的物质性、实践、分工与交往、私有制、商品经济的发展、意识与存在、生产力与生产关系的辩证关系”等问题做出了丰富而全面的阐述。

接下来，我们将深入历史唯物主义的具体理论中，从“现实的人”“物质与意识的关系”“分工问题”等角度[25]，去理解马克思哲学的内涵。

07
马克思：
现实的人

1845年，马克思撰写了一篇提纲式的笔记《关于费尔巴哈的提纲》，以说明新历史观的研究方法。沿着这个提纲的思路，马克思与恩格斯于1846年共同完成《德意志意识形态》[26]，这是马克思主义的第一部成熟作品，也是唯物史观正式诞生的标志。

“现实的人”是马克思的历史唯物主义的逻辑起点。那么，马克思为什么以“现实的人”作为其理论研究的起点呢？

与旧唯物主义彻底划清界限

在《关于费尔巴哈的提纲》中，马克思和以往的旧唯物主义彻底划清界限，他对费尔巴哈的哲学进行了批判。

费尔巴哈的唯物主义是以“抽象的人”为出发点的人本主义哲学观。他认为，人是一种“类”的存在物，即具有某一类特征的存在物。他将人的本质抽象为自然性的规定（比如把人的本质归为吃、喝、繁殖等自然属性）。

马克思不认同费尔巴哈的观点，他说：

> 从前的一切唯物主义（包括费尔巴哈的唯物主义）的主要缺点是：对对象、现实、感性，只是从客体的或者直观的形式去理解，

而不是把它们当作感性的人的活动，当作实践去理解，不是从主体方面去理解。[27]

费尔巴哈以直观的形式，从“抽象的人”的角度认识人的本质，而忽略了对人的实践活动层面的把握，即没有从人的实践活动及其形成的社会关系中来认识人的本质。费尔巴哈的唯物主义有一些机械色彩，他没有把人理解为一个“活”的人。

马克思认为，在看待人的本质问题上，不能机械地从人的自然属性层面（即将人当作感性的存在）进行研究，不能把人与实践活动割裂开去研究，而是要把“人”当成“综合的、活动着的、有着丰富性存在的人”去研究，要以“感性的人的活动”，即实践着的人这个角度去研究。“人”是“活”的、灵动的人，而不是“死”的物一样的存在。

可以说，马克思与旧唯物主义彻底划清界限，以“现实的人”为理论出发点，开启了全新的世界观。

现实的人

“现实的人”的实践活动具体指什么？人类的实践活动在历史上又是如何展开的？马克思将其概括为了五个方面，也是“现实的人”要具备的五个要素。

（**1**）生产物质生活本身

马克思说：“全部人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在”[28]。有生命的人，是历史发展的前提。因为只有人才能创造历史，

书写历史。

马克思又说："人们为了能够'创造历史'，必须能够生活。"人要"生活"下去，就需要生活用品（物质生活资料）以满足人的日常需求。那么，人如何获得生活必需品？通过劳动生产获得。

在马克思看来，生产满足人所需要的生活资料，就是人的第一个历史活动，即生产物质生活本身。

（**2**）满足新需要进行的生产

人在生活中总会不断产生新的需求[29]，这就意味着人要进行新的劳动生产。新的需要构成了新的活动的内在动因。

（**3**）对他人生命的生产：繁殖

除了人自身进行的物质生产活动以延续自身生命外，马克思提出对他人生命的生产活动，即繁殖或生育。

以上提到的人类活动的三个方面并不是按照某个先后顺序发展的，而是同时存在着的。"从历史的最初时期起，从第一批人出现时，这三个方面就同时存在着，而且现在也还在历史上起着作用。"[30]基于这三个方面的生产活动，人类社会慢慢发展起来。

（**4**）两重关系：自然关系与社会关系

人的生产活动的三个方面表现为两重关系：自然关系与社会关系。在生产物质生活的层面，"自然关系"表现为人与物的历史的自然关系[31]；在对他人生命的生产层面，"自然关系"则表现为人与人之间的血

缘关系。

而“社会关系”指人们从事某个共同的生产活动[32]时，形成的人与人之间的交往关系。到这里，马克思考察了原初的人的历史活动的四个方面后发现：人还具有“意识”。

（5）人具有“意识”

说到“意识”，大家可能会想到“物质决定意识”这个观点。那么，我们该如何理解“物质和意识的关系问题”呢？马克思所谓的“物质”是指什么，“意识”又指什么呢？

08
马克思：
生活决定意识

生活决定意识

在《德意志意识形态》里，马克思说：

> 人还具有“意识”。但是这种意识并非一开始就是“纯粹的”的意识。“精神”一开始就很倒霉，受到物质的“纠缠”，物质在这里表现为振动着的空气层、声音，简言之，即语言。……语言也和意识一样，只是由于需要，由于和他人交往的迫切需要才产生的。[33]

一开始，意识便受到表现为语言的“物质”的影响。在人与人的交往过程中，人们通过语言表达自己的诉求从而完成交往活动。语言表达出的内容便是对世界的物质活动的反映。

在马克思看来，思想、观念和意识最初是直接与人们的物质活动以及现实生活的语言等交织在一起的。人们的想象、思维、精神交往等活动是人们物质活动的直接产物。

意识在任何时候都只能是被意识到了的存在，而人们的存在就是他们的现实生活的过程。

因此，马克思说：

不是意识决定生活，而是生活决定意识。[34]

人的意识是“生活”（即物质生产活动与人的交往活动）的产物。

回到之前提及的“物质决定意识”这个观点上，马克思原本意义上说的“物质”其实指的是具有实践性的“物质生活”，而非某个具体的静止的物质。在物质生活和社会生活的基础上，才产生人的观念与精神。处在不同历史阶段的人，由于过着不同的“生活”，就会产生不同的“意识”。

如果我们对物质生活的生产再进行抽象分析，那就涉及“生产力与生产关系”的理论了，大家在以往的教材中对此都有所了解，我们就不再展开论述。

下面我们说一说“分工”的问题。

分工问题

在《德意志意识形态》中，马克思对分工问题进行了考察。

分工起初只是性行为方面的分工，后来由于天赋（例如体力）、需要、偶然性等等才自发地或“自然形成”分工。[35]

随着生产力的发展以及人口的增长，人类的分工从“自发分工”发展为“自觉分工”。比如在最开始时，人们用石头打猎，随着生产工具的改进，人们逐渐意识到可以用射箭的方式打猎。于是，有些人专门从事制作弓箭的劳动，有些人则专门从事射箭打猎的活动。

关于“分工”问题，我们从两方面对其把握：

一方面，分工的出现是社会生产力发展的标志。因为只有当生产力水平提升时，社会才会出现分工的状况，同时，随着社会分工的产生，也会反过来促进生产力的发展。

另一方面，分工现象会造成诸多的问题：

第一，分工导致人类的不平等。人类一切不平等关系都可以在分工及其产生的异化中找到根源，私有制也是分工扩大化的结果。

第二，分工产生了单个人的利益或单个家庭的利益与所有互相交往的个人的利益之间的矛盾。“正是由于特殊利益与共同利益之间的这种矛盾，共同利益才采取国家这种与实际的单个利益和全体利益相脱离的独立形式。”[36]

第三，在“自发分工”阶段，人的活动“异化”为一种异己的力量。这种力量是对人的压迫和束缚。

由于分工的出现，每个人必须按照规定好的分工方式去劳动，以获得生活资料生存下去。于是，每个人的社会活动被固化，每个人只能在自己特殊的范围内活动。比如，你是一个猎人，你就在森林里打猎；你是一个渔夫，你就在河里捕鱼。每个人都被贴上一个标签，按照固化的模式生活。

因此，人们会感到被压迫和被束缚。人不能根据自己的兴趣从事不同的活动[37]，无法成为一个丰富的人。

总体来说，马克思以历史唯物主义的方法反观当时的社会现实，发

现了资本主义制度存在的诸多问题——人处于“异化”的状态，人们生活得并不幸福。

当人们被这种异化状况折磨得难以忍受的时候，人就会产生革命的意识，以改变这样的状态，获得解放与自由。这就涉及马克思的“共产主义”的学说了。

09
马克思：共产主义的原貌

从感性层面说，很多人认为“共产主义”是一个理想的乌托邦社会：财产归大家共同享有；不存在人的剥削问题；没有矛盾，没有压迫；每个人都是绝对平等的，社会是绝对公平的。

基于这样的认识，历史上一些政客和学者也将“共产主义”视为20世纪最大的幻想、基督教天国理念的现代版以及乌托邦的旗帜，甚至也有一些人认为“共产主义”是一种政治的信仰或者是一个社会理想的蓝图。

但，马克思的“共产主义”真的是这样吗？如果我们没有从马克思学说的发展体系的角度，没有站在“共产主义”理论的来龙去脉中去理解的话，就会对“共产主义”产生很多误解。

接下来，我们慢慢还原马克思“共产主义”理论的原貌。

什么是共产主义

先要明确一点，“共产主义”不是一种关于某种社会理想和社会目标的纯粹理论的设想。马克思和恩格斯也不主张对未来社会进行详尽的细节描绘，马克思说：“共产主义对我们来说不是应当确立的状况，不是现实应当与之相适应的理想。”

因此，“共产主义”并不是一种乌托邦的学说，不是对未来社会应该怎样进行描绘的理论，也不是通过描绘推断未来的一劳永逸的方案。

马克思说："我们称为共产主义的是那种消灭现存状况的现实的运动。"

"消灭现存状况"，就是对现存社会状况的一种批判、否定和改造。而"现实的运动"可以理解为一种实践性的社会运动——随着社会、经济和政治关系的不断变化而日益趋近理想状态的现实的社会运动。

"共产主义"并不是对新的社会形态的具体细节进行描绘的理论，而是对怎样进入这个新的社会形态，这个新的社会形态为何必然是这样而不是那样的发展趋势，以及这个新的社会形态要具备什么基本原则的阐述。所以"共产主义"的理论是宏观上对未来社会"方向性"的预测。

"共产主义"理论提出的背景

（**1**）资本主义工业发展出现的问题以及物质基础

马克思生活的时期是欧洲工业大发展的时期。那时，生产力的大发展已经给资本主义世界带来了翻天覆地的变化。

基于历史唯物主义的思考方式以及对资本主义经济社会发展的实际分析，马克思发现了资本主义社会"现存状况"存在的两大问题：一是资本主义私有制导致人处于被剥削与被压迫的状态；二是异化劳动现象的产生，使得人们不再快乐地劳动，并逐渐丧失自己的劳动本质。

那么该怎么办？马克思提出要对现状进行批判、否定和改造，即"消灭现存状况"。但马克思所谓的"消灭"不是将其一棍子打死，不是对资本主义所创造的一切（包括社会财富和文明）进行全盘否定，而是进行"积极的改造"——承认资本主义制度的历史作用（工业革命极大地

提高了社会生产力、积累了巨大的社会财富，生产方式的改变也极大地提高了劳动效率），在继承人类社会所取得的一切积极成果（包括私有制条件下创造的文明成果）的基础上，进行社会制度的变革。这其实正是“积极的扬弃”的体现——对“私有财产”以及“人的自我异化”这两个要素进行积极的扬弃，从而达到“消灭现存状况”，实现“共产主义”的目的。通过对资本主义的深刻剖析，马克思在后期认为要通过资本主义更充分的发展阶段，才有可能为以后进入共产主义社会积累巨大的物质基础。

这是马克思“共产主义”理论背景的第一点。在资本主义工业大发展的历史时期，马克思承认资本主义制度对人类物质财富与文明的积极成果，但也看到了其中不合理的对人的压迫的因素。

（**2**）自由思想的基础

欧洲资产阶级革命中宣告的“人人平等”的思想，是共产主义自由思想的基础。“共产主义”提倡的是人的解放和对自由的追求，而关于“自由”的理论在之前的文艺复兴和启蒙运动中，都有体现。

文艺复兴运动所提倡的人文精神，主张人类个性的解放，提倡人性，反对神性，宣告人生而平等，每个人都拥有追求自由、幸福的权利，认为人是现实生活的创造者和主人，肯定人的价值和尊严。

启蒙运动提倡用科学代替迷信，用人权反对神权，用理性追逐光明。这种思想启蒙运动逐渐深入人心，使“自由”成为人类追求的永恒目标，为马克思人本共产主义的产生奠定了基础。

暴力革命理论

在怎样实现“共产主义”的问题上，不得不提到“暴力革命”的理论。

《共产党宣言》结尾写道：“全世界无产者，联合起来！”联合起来做什么呢？通过暴力革命的手段，推翻资本主义的统治，凭借武力夺取政权。而两大阶级——无产阶级和资产阶级的对立，是暴力革命的前提。

关于这一部分内容，有人会认为，暴力革命的理论就是马克思理论的最后归宿。而且在学界有这么一种看法：早期马克思提倡的共产主义，是在资本主义充分发展的前提下，通过阶级斗争与暴力革命的手段推翻资本主义统治的理论。

但我们要注意，暴力革命并不是马克思主义创立者的初衷，暴力也不是进行革命的唯一手段。只不过基于当时欧洲的历史环境，才有了暴力革命的主张。

我们知道，《共产党宣言》是在19世纪40年代，马克思为“共产主义同盟”撰写的纲领。在1848年欧洲革命之前，整个资本主义的统治是具有野蛮与血腥色彩的。随着历史社会的变化，马克思本身的思想也在发展变化中。

在后期，马克思和恩格斯看到了资本主义生产方式及其基本矛盾发生了重大变化：资本和劳动之间的对立被扬弃，股份公司的出现又让私人资本变成社会资本。换言之，工人作为联合体成为他们自己的资本家。在资本主义财富日益增长的同时，工人阶级的生活状况也日益得到改善，而不再是越劳动越贫困。

马克思和恩格斯所阐述的革命的前提——两大阶级的对立也发生了变化。在两大阶级的中间，出现了中产阶级。中产阶级在社会结构中的

比重日益壮大。中产阶级的构成，既包括了资产阶级也包括了无产阶级。

马克思曾经用“野蛮”“血腥”“掠夺”等词汇来描述资本主义，但马克思也看到了发展的资本主义又是走向文明、进步、民主的。

于是到了晚期，马克思和恩格斯走向了以社会民主主义为直接目标的社会主义转变，主张用一种改良的方式实现变革。但这也并不意味着其完全放弃暴力革命的手段。

所以总体而言，马克思采取的是灵活的方式——灵活地运用暴力与非暴力的手段。但这些终究还只是手段，不是目的。马克思理论的目的是实现共产主义，实现人的真正解放，使人获得幸福。

10
马克思：人的解放与复归

马克思和恩格斯并不是第一个研究共产主义思想的人，在当时已经出现了一些空想共产主义的最初的理论形式[38]。马克思对曾提到的三种共产主义进行了批判，从而提出了自己的共产主义观。

对三种共产主义的批判

“粗陋的共产主义”：要求否定私有财产，提倡绝对的平均主义，财产归大家共同所有，物质财富在社会成员中实现平均分配，也就是说，人们为共同的利益工作，平均分享所有的物质财富，并且赤裸裸地主张“公妻制”。

在马克思看来，追求私有财产平均化的共产主义，是一种“粗陋的共产主义”。平均分配私有财产的做法并不能真正消灭私有制，最后只会使人人都成为私有者，而且有一点回到原始社会的意味。马克思说：

> 共产主义决不是人所创造的对象世界的消逝、舍弃和丧失，即决不是人的采取对象形式的本质力量的消逝、舍弃和丧失，决不是返回到非自然的、不发达的简单状态去的贫困[39]。

也就是说，共产主义社会是要以资本主义所创造的一切物质条件为基础的，决不是简单回到原始社会里。所谓的“共产”也不是指社会财富

共同所有，而是指的“生产资料”共同所有。

另外两种共产主义分别指“还具有政治性质，是民主的或专制的”共产主义，和“是废除国家的，但同时还是未完成的，总还是处于私有财产即人的异化影响下”。

在《1844年经济学哲学手稿》中，马克思批判说：“这两种形式的共产主义都已经认识到自己是人向自身的还原或复归，是人的自我异化的扬弃；但是，因为它还没有理解私有财产的积极的本质，也还不了解需要所具有的人的本性，所以他还受私有财产的束缚和感染。” [40]

在马克思看来，私有财产的本质就在于异化劳动或者说人的本质的异化。这两种共产主义虽然已经开始对私有财产进行积极扬弃，但仍然没有认识到私有财产的本质问题。归根到底，人仍然受到了私有制的统治和支配。

关于后两种共产主义，马克思在《1844年经济学哲学手稿》中论述的比较少。我们重点掌握对“粗陋的共产主义”的批判即可。

马克思的共产主义观

基于对三种空想共产主义的批判，马克思表达出了自己的共产主义观。

在《1844年经济学哲学手稿》中，马克思是这么说的：

> 共产主义是私有财产即人的自我异化的积极的扬弃，因而是通过人并且为了人而对人的本质的真正占有；因此，它是人向自身、

向社会的即合乎人性的人的复归，这种复归是完全的，自觉的和在以往发展的全部财富的范围内生成的。这种共产主义，作为完成了的自然主义=人道主义，而作为完成了的人道主义=自然主义，它是人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决，是存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间的斗争的真正解决。它是历史之谜的解答，而且知道自己就是这种解答。[41]

我们仔细分析这段话，可解看出以下几个要点。

第一，共产主义是对私有财产的积极的扬弃。

前面已经提及，资本主义私有制会导致诸多问题。在人被剥削的劳动过程中，人就会发生自我异化的现象。人的一切感觉和特性都受到私有财产和异化劳动的束缚和影响，换言之，人本身的自由的天性被遮蔽住了。

马克思说：

私有制使我们变得如此愚蠢而片面，以致一个对象，只有当它为我们拥有的时候，就是说，当它对我们来说作为资本而存在，或者它被我们直接占有，被我们吃、喝、穿、住等等的时候，简言之，在它被我们使用的时候，才是我们的。[42]

在私有制模式下，每个人都去追求对“物”的占有。只有这些“物”被自己占有和使用时，人才会感觉到这些东西是自己的。人总想寻求某种对物的“拥有感”，总想满足自己的“占有欲”。渐渐地，人变得不能自觉支配自己的活动，而沦为“物”的奴隶。

因此，马克思认为，只有对私有财产进行“积极的扬弃”，人才能从“异化劳动”状态解放出来。

马克思说：

> 对私有财产的积极扬弃，就是说，为了人并且通过人对人的本质和人的生命、对象性的人和人的作品的感性的占有，不应当仅仅被理解为直接的、片面的享受，不应当仅仅被理解为占有、拥有。人以一种全面的方式，就是说，作为一个总体的人，占有自己的全面的本质。[43]

第二，共产主义是对人的本质的真正占有。

马克思从“人是人的最高本质”的基本原则出发，去理解共产主义的问题。

在共产主义社会中，人可以进行全面的发展。人不再是被某个特质固化的人，而是全面的、立体的人，是各方面自由发展的人。人们可以根据自己的兴趣从事活动，比如上午打猎、下午捕鱼、傍晚从事畜牧、晚上再进行哲学的批判。人们过着随心所欲的生活，颇有一点“世外桃源”之感。每个人不再被自身的标签禁锢，可以实现对自身各个方面的发展。

人们从自然、社会和自身中获得最大限度的自由，这一点恰恰就是“人的本质的解放”的体现。需要注意的是，马克思的共产主义不仅实现每个人的全方位的自由发展，而且还要实现“一切人”（所有个人的联合体即整个社会）的自由发展。

以上两点，我们可理解为共产主义阐释的人与自身的解放问题[44]。除此之外，共产主义还包含着人与自然关系的解放。

第三，人与自然关系的彻底和解。

前面提道："共产主义，作为完成了的自然主义=人道主义，而作为完成了的人道主义=自然主义"。

接下来，我们通过对"完成了的自然主义和人道主义"的理解，来剖析共产主义是怎样实现"人与自然关系的彻底和解"的。

（1）什么是"自然主义"和"人道主义"

通俗理解，"自然主义"其实就是把自然界看成是世界唯一的真正主体和基础；而"人道主义"就是以人为核心的理论。人才是这个世界的主人，人本身具有最高的价值，也是历史上一切创造物的主体本质和基础。

"自然主义"和"人道主义"：一个尊崇自然，一个以人为本。

（2）如何把握自然和人的关系

完全按照"自然主义"的方式：尊崇自然界的一切，那么人还要不要发展了？人当然还是要发展的。

但完全尊崇"人道主义"的方式，完全以人为核心，完全不顾自然界的状况，也是不行的。因为人的发展必然会对自然界有所改造，自然界也成了一个人化的自然。

这两者各自都有合理的价值。那么，有没有一种方式将两者的合理

之处结合了呢？马克思找到了，就是“作为完成了的自然主义等于人道主义，而作为完成了的人道主义等于自然主义”，恰恰也是共产主义的理念。

在共产主义社会里，“完成了的自然主义”与“完成了的人道主义”可以彼此结合在一起。

（3）“完成了的自然主义和人道主义”

“完成了的”就是“完善的”“完备的”意思。

完备的“自然主义”是以自然界为基础的唯物主义，应该以人为中心；完备的“人道主义”应该把人首先看作自然界的一部分。

我们发现，自然主义和人道主义两者结合，达到一种平衡。自然与人处在一种和谐的状态，有一点“你中有我，我中有你”的感觉。而这正是“自然主义”与“人道主义”的统一——自然界是人的发展的前提；同时，人进行发展之前，首先要把自身看成自然界的一部分——这样的状态正是共产主义所倡导的。

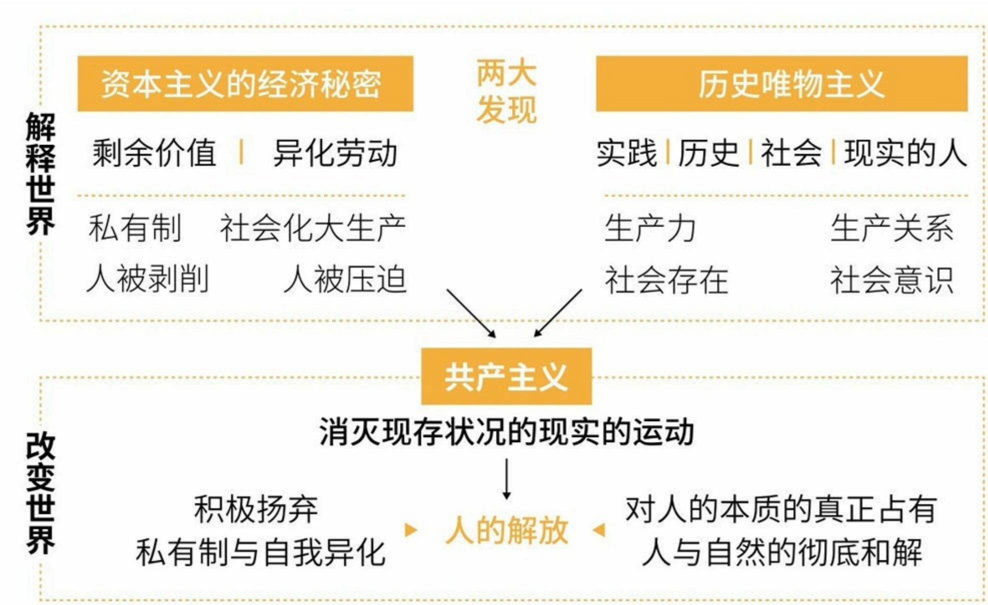
我们反观资本主义的社会状态发现：在利益的驱动下人们逐渐忘记甚至忽视了自身与自然的关系。为了赚取更多的利益，自然界成为人们获得资源的一个直接的对象，自然界也成为人被征服的对象。

马克思认为，只有消灭了私有制才可以实现复归，达到人与自然的和谐状态。完善的自然主义与人道主义的统一，正是社会主义所倡导的理念。

小结：马克思的学说

我们首先要明确，马克思学说的总指向问题是“人的问题”，即“人的幸福与解放”。

接着，我们从马克思的两个伟大发现——资本主义的经济秘密和历史唯物主义[45]——展开论述。



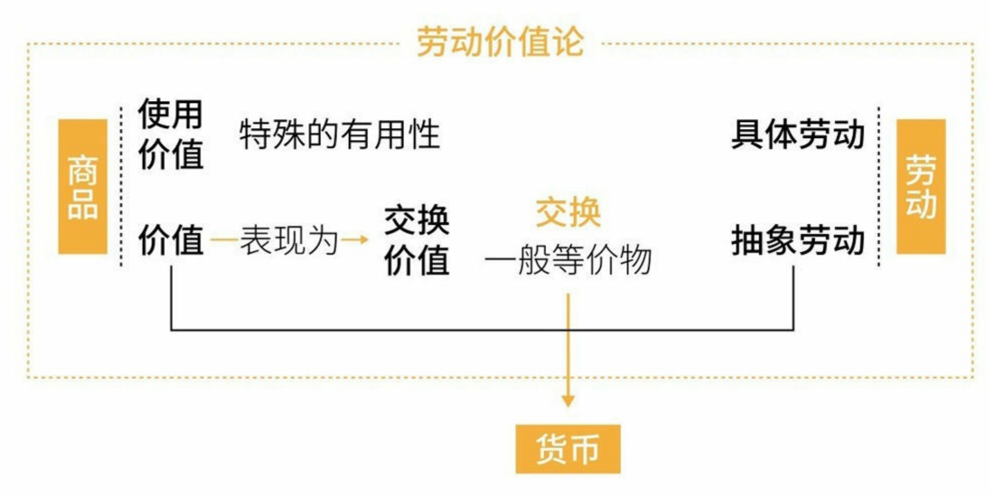
马克思的学说

最后，我们讲到了马克思的“共产主义”理论。

剩余价值理论

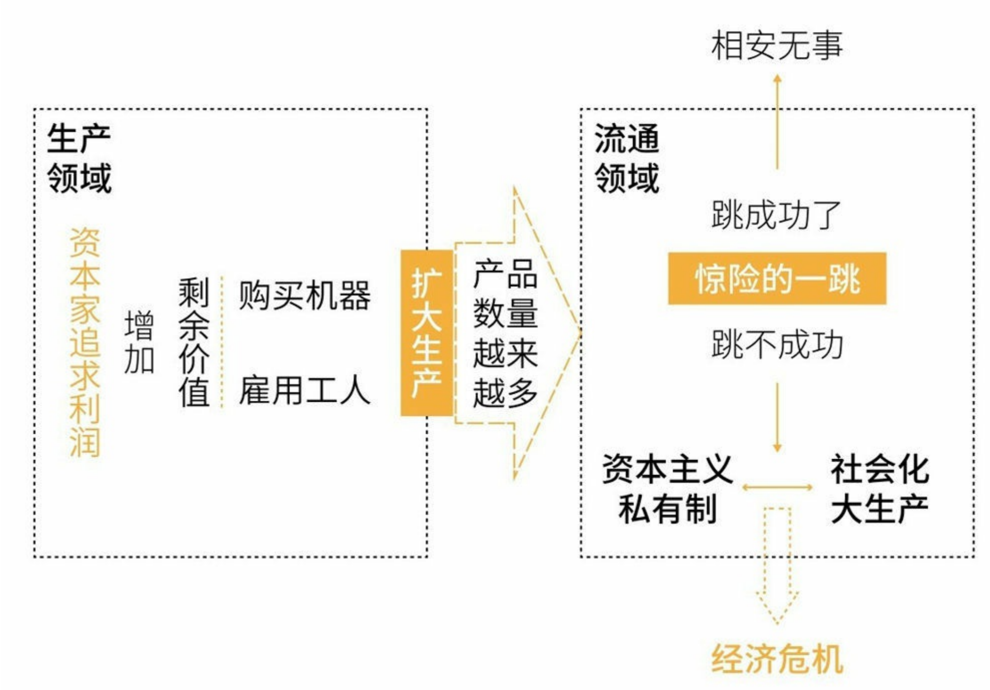
在《资本论》第一卷，马克思通过对劳动价值论，即商品和劳动的二重属性的揭示，发现了剩余价值理论。

当货币要成为资本时，需要通过买卖一种特殊的商品——劳动力来实现。资本家想办法让劳动力生产出超过他自身的等价物的价值，通过延长工作时间以及提高劳动效率的方式，提升相对剩余价值和绝对剩余价值。



劳动价值论

由于剩余价值的驱使、资本家贪婪的欲望以及资本主义私有制等诸多因素，资本家盲目扩大生产，导致商品无法在流通领域实现“惊险的一跳”，于是经济危机就此爆发。这个爆发的根源就是资本主义私有制与社会化大生产之间的矛盾。



经济危机的爆发

异化劳动

《1844年经济学哲学手稿》中，马克思详细阐述了“异化劳动”理论。

在马克思看来，劳动本应该是人的生命活动，是一种自由的、有意识的活动。但因为资本主义私有制的问题，劳动发生了异化现象。出现了四种异化形式：劳动者与自己的劳动产品相异化、劳动者与自己的劳动形式相异化、人同人的类本质相异化以及人与人相异化。劳动本身的活动变味儿了，最后体现为一种人的本质的丧失。

以上就是马克思对资本主义制度的分析，剩余价值理论和“异化劳动”问题，都体现出对“人的压迫”。要改变人的被压迫状态，就要进行变革。而进行变革的思想的武器，就涉及马克思的第二个伟大的发现

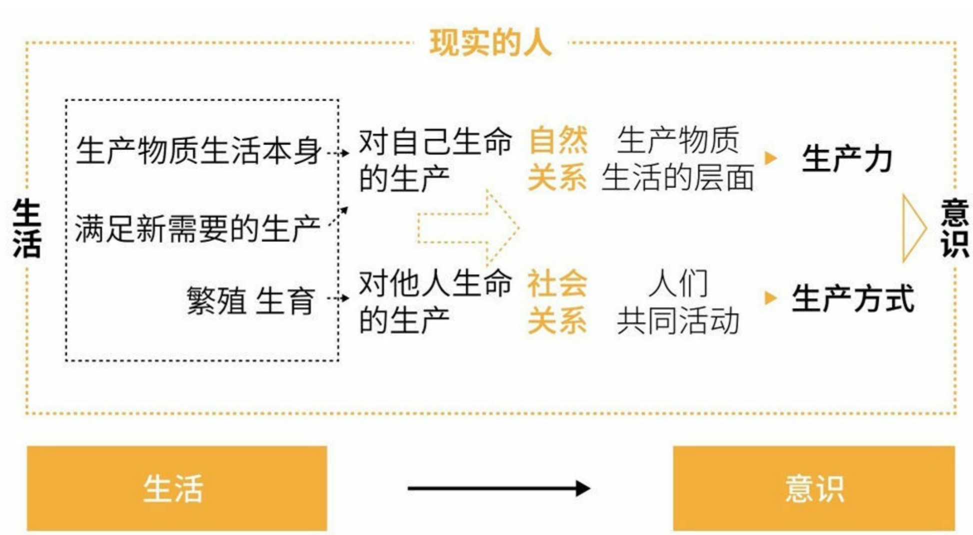
——历史唯物主义。

历史唯物主义

不同于其他哲学家研究哲学的方式，马克思不是从传统形而上学的方式，也不是从反形而上学的方式切入，而是以一个全新的方式，将社会、历史、实践和现实的人这几个要素交织在一起，去探寻社会历史发展的内在规律。

马克思要达到的目的，是从宏观角度对历史发展以及社会进行阐述。但具体的论述，却是以微观的"现实的人"为切入点。"现实的人"包含着现实的实践活动和物质生活的人。

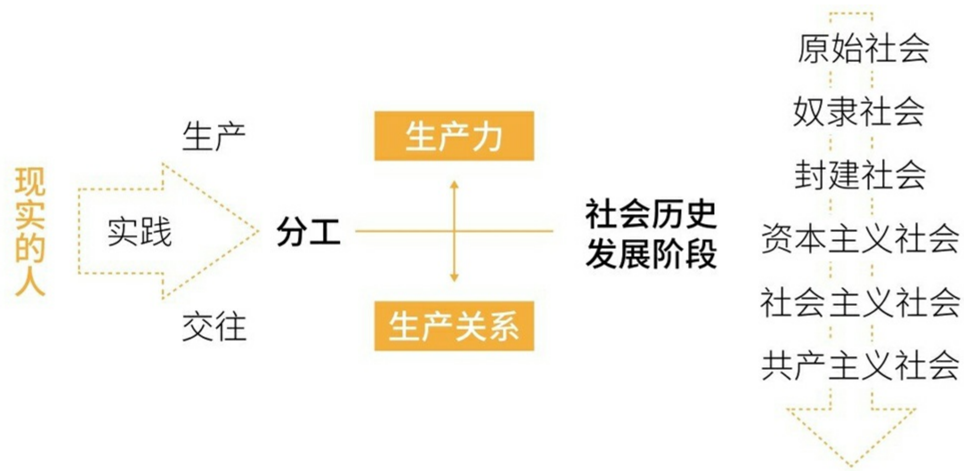
"现实的人"要具备的五个要素：生产物质生活、满足新需要进行的再生产、繁殖与生育以及由这三个方面而来的自然关系与社会关系，最后人还具有"意识"。从人的实践活动与物质生活出发，我们便理解了那句"生活决定意识"的内涵。



现实的人

而随着“现实的人”的实践活动的展开，人口不断增长，对生活需求的提升，劳动工具的改进也提升了劳动效率，于是社会分工就出现了。生产力和生产关系也随之发生变化。

通过对这一系列问题的考察，马克思将历史发展的根本原因概括为：生产力与交往形式之间的矛盾。这种矛盾不断地出现和解决，推动社会经历了各个不同的阶段。



社会历史发展的根本原因

当然，对于历史唯物主义，马克思是从多维度进行论述的，我们很难做到面面俱到，只是把精要的部分给大家提炼了出来。

共产主义理论

基于唯物史观的方式，马克思对资本主义的现实问题进行考察得出，私有制问题和劳动异化问题深深压抑着人的本性，使人不断丧失自由的力量。

于是，马克思提出了对未来社会发展方向的预测，即“共产主义”学

说。通过变革社会现实，对私有财产以及人的自我异化进行积极的扬弃，实现共产主义，最后达到人的解放与自由之终极目的。

“共产主义”不是马克思为未来人类社会所做的细节描绘，而是一场消灭现存状况的现实的运动，一场变革社会现实的社会历史运动。



共产主义：一场变革社会现实的运动

在怎样实现“共产主义”的问题上，马克思提出了“暴力革命”的理论。但值得注意的是，“暴力革命”理论是特定历史条件下的产物。到了晚期，马克思和恩格斯提出了通过“改良”手段实现变革的方式。无论“革命”还是“改良”，这些都只是手段。马克思理论的终极目的是实现人的解放、自由和幸福。

---

[1] 我们本章的内容只介绍马克思本人的思想，马克思主义的发展问题不在本书的阐述范围。

[2] ［德］卡尔·马克思，［德］弗里德里希·恩格斯．马克思恩格斯全集（第1卷）．2版．中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局，编译．北京：人民出版社，2001:459.

[3] 《德意志意识形态》同《资本论》《共产党宣言》等书一起，被列为马克思、恩格斯最重要的著作。

[4] 广义层面的“马克思主义”是一个不断发展着的思想体系，其以马克思和恩格斯的思想作为源头，结合各国的实际情况而产生的最新理论。

[5] 谭培文，陈新夏，吕世荣．马克思主义经典著作选编与导读[M]．北京：人民出版社，2016:41.

[6] 这要运用历史唯物主义的方法，并以此来分析资本主义的问题。

[7] 关于资本主义的原理、社会革命、共产主义社会的内涵等问题，就形成了科学社会主义学说。

[8] 《资本论》总共分为四卷。第一卷出版于1867年，主要研究了资本的生产过程，分析了剩余价值的生产问题；第二卷和第三卷，由恩格斯分别于1885年和1894年整理出版，主要考察了资本的流通过程和资本主义生产的总过程。我们本篇章主要介绍《资本论》第一卷中关于“剩余价值”的理论。

[9] ［德］卡尔·马克思，资本论（第1卷）[M]．中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局，编译．北京：人民出版社，2004:47.

[10] ［德］卡尔·马克思，资本论（第1卷）[M]．中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局，编译．北京：人民出版社，2004:54.

[11] ［德］卡尔·马克思，资本论（第1卷）[M]．中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局，编译．北京：人民出版社，2004:49.

[12] ［德］卡尔·马克思，资本论（第1卷）[M]．中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局，编译．北京：人民出版社，2004:57.

[13] 追求“公平正义”是马克思的目的之一，但这不是其最根本的出发点。

[14] 张光明，罗传芳．马克思传[M]．成都：天地出版社，2017:314.

[15] 同上。

[16] 同上。

[17] 资本家掠夺直接生产者的劳动成果，实现资本的原始积累；而后占有生产资料，雇用工人，进行生产劳动；劳动的成果以及剩余价值又归资本家所有。

[18] 资本家将赚来的钱用于购买更多的生产资料（比如机器）或更多的劳动力商品，扩大生产从而增加利润。

[19] 通俗理解就是，对一个商品来说，市场有一个需求饱和度的问题。如果按照社会的需求量来生产，商品就能够销售出去，如果生产的东西太多，市场是消化不掉的。

[20] 1932年，这部沉寂了88年的《1844年经济学哲学手稿》得以公开问世，之后便引发了世界范围的普遍关注。

[21] ［德］卡尔·马克思，1844年经济学哲学手稿[M]．中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局，编译．北京：人民出版社，2000:54-55.

[22] 马克思借用费尔巴哈的说法并加以改造而成。

[23] 传统上，我们按照几大模块（物质观、辩证法、实践观和历史观）学习马克思哲学。但从马克思理论的原貌角度上看，这几个模块本身是内化交织在一起的整体理论，我们不能将其割裂开进行理解。

[24] 谭培文，陈新夏，吕世荣．马克思主义经典著作选编与导读[M]．北京：人民出版社，2016:40.

[25] 历史唯物主义的理论十分庞大，本书选取几个可能会被大家忽视的知识点进行阐述。对于大家较熟悉的理论，如生产力与生产关系、经济基础与上层建筑、社会历史发展的阶段等，本书不做过多解释。

[26] 在《德意志意识形态》中，马克思和恩格斯对历史唯物主义理论体系进行了全面阐发，马克思的哲学观也体现在这部著作中。

[27] 谭培文，陈新夏，吕世荣．马克思主义经典著作选编与导读[M]．北京：人民出版社，2016:39.。

[28] 谭培文，陈新夏，吕世荣．马克思主义经典著作选编与导读[M]．北京：人民出版社，2016:50.

[29] 比如你这一顿吃了米饭，下一顿想吃肉；今天穿了一件衬衣，明天想穿一件T恤。

[30] 谭培文，陈新夏，吕世荣．马克思主义经典著作选编与导读[M]．北京：人民出版社，2016:59.

[31] 比如原始人用石头打猎，在工业时代人用猎枪去打猎。这其实也是“生产力”的体现。

[32] 活动方式与当时的生产方式紧密联系。

[33] 谭培文，陈新夏，吕世荣．马克思主义经典著作选编与导读[M]．北京：人民出版社，2016:29.

[34] 谭培文，陈新夏，吕世荣．马克思主义经典著作选编与导读[M]．北京：人民出版社，2016:54.

[35] 谭培文，陈新夏，吕世荣．马克思主义经典著作选编与导读[M]．北京：人民出版社，2016:60.

[36] 谭培文，陈新夏，吕世荣．马克思主义经典著作选编与导读[M]．北京：人民出版社，2016:61.

[37] 比如，一个人上午打猎，下午捕鱼，傍晚从事畜牧，晚饭后进行思考与批判活动。

[38] 在《1844年经济学哲学手稿》中，马克思说到了三种空想共产主义理论。

[39] ［德］卡尔·马克思．1844年经济学哲学手稿[M]．中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局，编译．北京：人民出版社，2000:112-113.

[40] 谭培文，陈新夏，吕世荣．马克思主义经典著作选编与导读[M]．北京：人民出版社，2016:15.

[41] ［德］卡尔·马克思，1844年经济学哲学手稿[M]．中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局，编译．北京：人民出版社，2000:81.

[42] 谭培文，陈新夏，吕世荣．马克思主义经典著作选编与导读[M]．北京：人民出版社，2016:18.

[43] 谭培文，陈新夏，吕世荣．马克思主义经典著作选编与导读[M]．北京：人民出版社，2016:18.

[44] 对私有制和自我异化的积极扬弃，实现人的全面发展，最后实现自由人的联合体（社会）的全面发展。

[45] 关于资本主义掌握两个要点：一个是剩余价值理论，这是资本主义的经济秘密；另一个就是劳动异化，这是资本主义私有制的必然结果。这两个要点又有一个总指向，那就是对人的压迫，人的本质力量的丧失。马克思的历史唯主义的内容，就是马克思哲学的部分。这两者一直贯穿于马克思整个思想发展之中，不存在谁先谁后，只不过因我们的论述需要按照模块先后来进行。

参考书目

［美］撒穆尔·伊诺克·斯通普夫，［美］詹姆斯·菲泽．西方哲学史：从苏格拉底到萨特及其后[M]．修订第8版，匡宏，邓晓芒，等译．北京：世界图书出版公司，2009.

［美］威尔·杜兰特．哲学的故事[M]．蒋建峰，张程程，译．北京：新星出版社，2013.

［英］罗素．西方哲学史（上、下）[M]．何兆武，李约瑟，译．北京：商务印书馆，1963.

［美］梯利，［美］埃文·蕾切尔·伍德．西方哲学史[M]．增补修订版．葛力，译．北京：商务印书馆，2015.

赵敦华．现代西方哲学新编[M]．北京：北京大学出版社，2001.

刘放桐．新编现代西方哲学[M]．北京：人民出版社，2000.

张汝伦．现代西方哲学十五讲[M]．北京：北京大学出版社，2004.

刘放桐．西方近现代过渡时期[M]．北京：人民出版社，2009.

马抗美，胡明，常绍舜，解战原．现代西方哲学评介[M]．北京：中国政法大学出版社，2003.

韩秋红，王艳华，庞立生．现代西方哲学概论[M]．北京：北京大学出版社，2010.

李超杰．现代西方哲学的精神[M]．北京：商务印书馆，2009.

李朝东，姜宗强．现代西方哲学思潮[M]．北京：高等教育出版社，2011.

陈嘉明．现代西方哲学方法论讲演录[M]．桂林：广西师范大学出版社，2009.

［德］叔本华．作为意志和表象的世界[M]．石冲白，译．北京：商务印书馆，1982.

［德］叔本华．人生的智慧[M]．韦启昌，译．上海：上海人民出版社，2016.

［德］弗里德里希·尼采．悲剧的诞生[M]．周国平，译．南京：译林出版社，2011.

［德］弗里德里希·尼采．查拉图斯特拉如是说[M]．钱春绮，译．北京：生活·读书·新知三联书店，2007.

［法］吉尔·德勒兹．尼采与哲学[M]．周颖，刘玉宇，译．郑州：河南大学出社，2016.

［英］卢多维奇．尼采艺术论[M]．李关富，译．北京：新星出版社，2010.

汪民安．尼采与身体[M]．北京：北京大学出版社，2008.

周国平．尼采：在世纪的转折点上[M]．北京：上海人民出版社，2014.

吴增定．尼采与柏拉图主义[M]．上海：上海人民出版社，2005.

段建军，彭智．透视与身体[M]．北京：人民出版社，2013.

［奥］康拉德·保罗·李斯曼．克尔凯郭尔[M]．王彤，译．北京：中国人民大学出版社，2010.

［法］亨利·柏格森．创造进化论[M]．肖聿，译．南京：译林出版社，2011.

［奥地利］西格蒙德·弗洛伊德．梦的解析[M]．孙名之等，译．北京：国际文化出版社，2013.

［奥］弗洛伊德．文明及其缺憾[M]．傅雅芳，郝冬瑾，译．安徽：安徽文艺出社，1987.

［英］密尔．功用主义[M]．唐钺，译．北京：商务印书馆，1962.

［美］詹姆士．实用主义[M]．李步楼，译．北京：商务印书馆，1979.

［英］罗素．逻辑与知识[M]．苑莉均，译．北京：商务印书馆，1996.

［奥］路德维希·维特根斯坦．文化与价值[M]．黄正东，唐少杰，译．南京：译林出版社，2011.

［英］瑞·蒙克．维特根斯坦传[M]．王宇光，译．杭州：浙江大学出版社，2011.

［德］埃德蒙德·胡塞尔．现象学的观念[M]．倪梁康，译．北京：

商务印书馆，2017.

［美］维克多·维拉德-梅欧．胡塞尔[M]．杨富斌，译．北京：中华书局，2002.

倪梁康．胡塞尔与海德格尔[M]．北京：商务印书馆，2016.

倪梁康．胡塞尔文集[M]．北京：商务印书馆，2017.

［德］马丁·海德格尔．存在与时间[M]．陈嘉映，王庆节，译．北京：生活·读书·新知三联书店，2006.

［德］马丁·海德格尔．林中路[M]．孙周兴，译．上海：上海译文出版社，2004.

［美］乔治·斯坦纳．海德格尔[M]．李河，刘季，译．杭州：浙江大学出版社，2012.

［德］比梅尔．海德格尔[M]．刘鑫，刘英，译．北京：商务印书馆，1996.

［英］迈克尔·英伍德．海德格尔[M]．刘华文，译．南京：译林出版社，2009.

陈嘉映．海德格尔哲学概论[M]．北京：商务印书馆，2014.

［法］让-保罗·萨特．存在与虚无[M]．陈宣良等，译．北京：生活·读书·新知三联书店，2007.

［法］让-保罗·萨特．存在主义是一种人道主义[M]．汤永宽，周煦良，译．上海：上海译文出版社，2008.

［加］克里斯汀·达伊格尔．导读萨特[M]．傅俊宁，译．重庆：重庆大学出版社，2015.

［美］理查德·坎伯．萨特[M]．李智，译．北京：中华书局，2014.

［英］莎拉·贝克韦尔．存在主义咖啡馆[M]．沈敏一，译．北京：北京联合出版公司，2017.

中国科学院哲学研究所西方哲学史组．存在主义哲学[M]．北京：商务印书馆，1963.

柳鸣九．为什么要萨特[M]．北京：金城出版社，2012.

［法］加缪．孤独，团结与反抗[M]．郭宏安，译．广州：花城出版社，2014.

［法］加缪．西西弗神话[M]．杜小真，译．北京：人民文学出版社，2012.

［德］卡尔·马克思，［德］弗里德里希·恩格斯．马克思恩格斯全集（第2版第1卷）[M]．中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局，译．北京：人民出版社，2001.

［德］卡尔·马克思．资本论（第1卷）[M]中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局，译．北京：人民出版社，2004.

［德］卡尔·马克思．1844年经济学哲学手稿[M]．中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局，译．北京：人民出版社，2000.

［德］卡尔·马克思，［德］弗里德里希·恩格斯．共产党宣言[M].

中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局，译．北京：人民出版社，2015.

［美］乔恩·埃尔斯特．理解马克思[M]．何怀远，等译．北京：中国人民大学出版社，2008.

［日］内田树，石川康宏．倾听马克思[M]．池田香代子，鲍忆涵，译．北京：东方出版社，2018.

［日］内田树，石川康宏．青年们，读马克思吧[M]．李春霞，译．北京：东方出版社，2018.

谭培文，陈新夏，吕世荣．马克思主义经典著作选编与导读[M].北京：人民出版社，2005.

张光明，罗传芳．马克思传[M]．成都：天地出版社，2017.

王虎学．《1844年经济学哲学手稿》导读[M]．北京：中共中央党校出版社，2014.

内蒙轩．马克思靠谱[M]．北京：东方出版社，2016.

陈学明，黄力之，吴新文．中国为什么还需要马克思主义[M].北京：人民出版社，2013.

赵甲明，韦正翔．马克思主义基本观点18讲[M]．北京：中国社会科学出版社，2011.

韦正翔．大众化的马克思主义[M]．北京：中国社会科学出版社，2012.

陈先达．马克思和马克思主义[M]．北京：中国人民大学出版社，2016.

孙承叔．真正的马克思[M]．北京：人民出版社，2009.

后记

《哲学100问》第2季的内容，到此全部结束。通过七个篇章，我们一共学习了18位哲学家的思想精髓，厘清了现代西方哲学发展的基本脉络。在此感谢大家的一路相伴与支持！

《哲学100问》从最初的音频课到如今出版成书，这一路走得十分艰辛。此时，我心中感慨颇多，竟不知从何说起。

《哲学100问》的文稿内容均由我逐字撰写、整理，包括逻辑图也由我亲自绘制。巨大的压力曾让我经常失眠，焦灼的情绪也时常困扰着我的日常生活。我曾自我打趣说：“《哲学100问》的宣传语是‘治愈心灵的焦虑’，但作为作者的我却没能自我治愈。”我想原因只有一个：我希望把最好的作品呈现给听众与读者。我的焦虑源于对作品精美度的苛求。

其实，完成一部面向大众的哲学入门作品，这项工作本身就异常困难。作品既要体现哲学的专业性，又要具备通俗性和审美性。所以，从内容策划、架构设计、文本撰写、音频录制到图书出版，每一步我都精心打磨，做到精益求精，只希望给大众带来最好的哲学体验。

哲学教会我的事

在这个略显功利和快节奏的社会，我为什么要向大众传播“无用”的哲学？

在我的青春年少时代，我曾有过一段抑郁的痛苦时光。当时，我无意中读到了叔本华的哲学，仿佛突然间找到了知己。叔本华的痛苦与绝望的情绪给了我精神的慰藉，我才发现原来这个世界上还有比自己更痛苦的人。与哲学家的思想交流，让我感到前所未有的平静和超脱，我的内心变得温和、淡定与从容。

叔本华带给我的触动或许只是一瞬间，但正是这一瞬间的触动为我开启了一扇通向哲学的大门。可以说，哲学对我个人的品格塑造产生了重大影响。

哲学，教会我批判性的思维，让我学会独立思考、不随波逐流，对习以为常的信息、信念加以重新审视。在我失意落魄时，是哲学给了我一个精神的寄托，让我拥有了应对生活难题的勇气；在认清世界的真相时，依然能与这个世界和平相处。

所以，我希望把哲学带给我的感动与力量传递给普通大众，让更多人了解哲学、学习并喜爱哲学。我想说，哲学并非冰冷的、枯燥乏味的理论，哲学充满着诗意的美感、有着人性的温度。

学进去与走出来

对普通大众来说，学习哲学的意义就在于培养反省生活的思考力，以便能更好地“去生活”。如何度过这一生，是我们学习哲学中要思考的一个终极命题。

我一直强调，如果不是从事学术工作，普通人学哲学要能“学进去”，也要能“走出来”，做到进退有度、收放自如。

所谓“学进去”就是对哲学史的基本理论、脉络做一个整体的把握，从中汲取对自身生活有益的营养。对普通大众来说，学习哲学做到这一步，足矣！

如果你“陷进”哲学走不出来了，那就背道而驰了。因为如果没有专业的驾驭能力，哲学中晦涩的理论和拗口的术语可能会将你引向一个更大的深渊。这对你的日常生活是无意义的，甚至会让你陷入更大的困惑。所以，我们也要“走出来”，对哲学中晦涩的理论要学会适当“放弃”。唯有这样，我们才能在“思想与现实”中找到一个平衡点；唯有这样，哲学的思考，才会让你的内心获得某种温和的力量，从而更好地度过一生。

这也是我在《哲学100问》中尽量用通俗的语言去阐述哲学的原因。我在文中省略很多晦涩的术语，只为让普通大众先明白道理，以此达到理论指导生活的目的。

人，诗意地栖居

通过撰写第2季的内容，我对“人与世界、人与人自身的关系”也有了更加深刻的理解。

叔本华告诉我“禁止欲望，获得人生的永恒宁静”。

尼采教会我“面对生活，不妨大胆一些”“活出真正的自己”。

维特根斯坦的“纯粹忠于自己度过一生的严肃态度”，令我感动。

海德格尔的“向死而在”让我从“沉沦”中醒来，筹划自身面向未来。

萨特“为自由而抗争”的勇气，成为了我的精神支柱。

加缪的荒谬哲学，则以更加豁达的态度给予我生活的动力，“重要的不是治愈，而是带着病痛活下去”。

从这一个个鲜活的哲学家的世界里，我感受到了生活的多彩、人性的多元。我们要学会与世界、他人相处，更要学会与自己相处。无论这个世界多么荒诞不堪，我们都不要丧失生活的勇气。这才是一种哲学式的生活态度。

“人，诗意地栖居。”这不是一句理想的诗句，而是对待生命的审美态度。无论何时，我们都要保持一颗敬畏之心，以诗意而审美的方式“去生活”，做一个果敢、笃定、激情、温和的性情中人。

于你而言，《哲学100问》是一部通俗易懂的哲学史读物。但对我来说，它是一件融合了我对哲学的理解、对生活的体验以及生命情绪的艺术品。它既深邃又浪漫，既古典又诗意。

希望每位读者因《哲学100问》而更加热爱哲学、热爱生活！

感恩相遇

最后，特别感谢中国出版集团旗下华文出版社宋志军社长的大力支持，感谢责任编辑方昊飞老师对这本书的倾心付出，感谢华文出版社营销中心的老师们对本书的营销推广。

同时，也要感谢喜马拉雅的叶骅老师和方思源老师对《哲学100问》音频课程的支持。感谢我读研究生时的同学沈敏一、那顺乌力吉、戴珺以及俞跃、祁程这两位师长给予我的帮助。感谢父母和家人的一路

陪伴。

当然，最要感谢的是所有的听众与读者朋友。正因为有你们的默默支持，才给了我无限动力。是你们一次又一次的鼓励，让我有了坚持下去的勇气。感谢你们的长情陪伴！

《哲学100问》第2季到此结束，但西方哲学史并未就此结束，后现代哲学部分将会是一个更加绚丽的篇章。

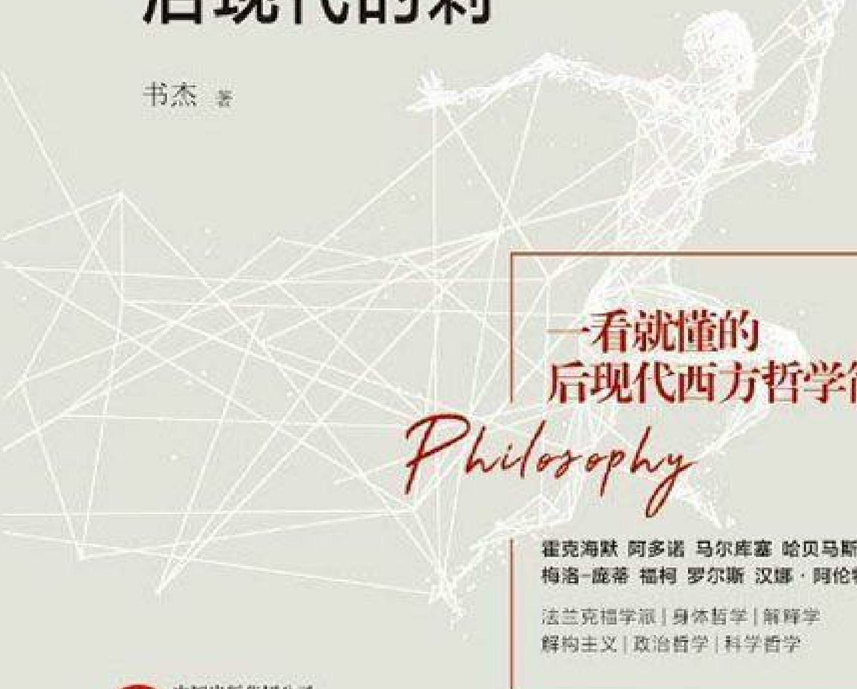
我是书杰，我们后现代哲学部分见！

哲学100问

第3季

后现代的刺

书杰 著



一看就懂的
后现代西方哲学简史

Philosophy

霍克海默 阿多诺 马尔库塞 哈贝马斯
梅洛-庞蒂 福柯 罗尔斯 汉娜·阿伦特 波普尔

法兰克福学派|身体哲学|解释学
解构主义|政治哲学|科学哲学

中国出版集团公司
華文出版社

第3季

哲学100问

后现代的刺

书杰 著

中国出版集团公司
華文出版社

图书在版编目（**CIP**）数据

哲学100问：后现代的刺 / 书杰著．--北京：华文出版社，
2020.11（2020.11重印）

ISBN 978-7-5075-5354-3

Ⅰ．①哲…　Ⅱ．①书…　Ⅲ．①哲学－问题解答　Ⅳ．①B-44

中国版本图书馆CIP数据核字（2020）第175605号

哲学**100**问：后现代的刺

作　　者：书杰

责任编辑：方昊飞

出版发行：华文出版社

地　　址：北京市西城区广外大街305号8区2号楼

邮政编码：100055

网　　址：http://www.hwcbs.com.cn

电　　话：总编室 010-58336239　发行部 010-58336202　编辑部 010-58336269

经　　销：新华书店

印　　刷：三河市航远印刷有限公司

开　　本：880×1230　1/32

印　　张：11

字　　数：220千字

版　　次：2020年11月第1版

印　　次：2020年11月第2次印刷

标准书号：ISBN 978-7-5075-5354-3

版权所有，侵权必究

自序
后现代的刺

大家好，欢迎来到《哲学100问》第3季——后现代哲学的篇章。我是书杰，很高兴与你们相遇。

20世纪以来，世界进入全新的发展阶段。科技革命如“催化剂”一般加快了人类的现代性步伐。随着生产力飞速发展，人类的欲求也无限膨胀起来。这个被技术“统治”的世界，呈现出“看上去很美”的繁荣景象。文化工业产品以多样的形式——文学、电影、音乐、绘画、建筑等展现于普通大众面前，各类媒介信息不断向人们喷涌而出。“更快、更高、更多、更优”的理念，塑造着每一位现代人的价值观。不知不觉中，人们陷入“现代性”所制造的漩涡里。人们对此浑然不知，变得越发温顺，逐渐丧失思考力。

基于这样的历史境遇，哲学家开启了一场对“现代性”和“现代文明”予以重新审视与反思的运动，从而形成了具有彻底批判性的后现代哲学思潮。

不同于传统哲学的思辨严谨以及现代哲学的诗意与张力，后现代哲学表现出了一种“大拒绝”的态度——拒绝追求“宏大的叙事”风格，拒绝传统理性所构建的秩序，拒绝传统哲学散发的一切带有总体性、同一性、本质主义、基础主义、逻各斯中心主义等倾向的终极希望。后现代哲学寻求的是不确定性、模糊性、碎片性、多元性和差异性。

总体而言，后现代哲学表现出更为决绝的批判勇气、更为强烈的反传统色彩，甚至将这种“反叛”——反本质、反普遍、反同一性引向极端。

在《哲学100问》第3季中，我们试图探求哲学家们向传统秩序“开炮”、向总体性规则发起猛烈“攻击”的真相。

霍克海默与阿多诺对“文化工业的批判”；

马尔库塞的“单向度的人”；

哈贝马斯的“交往理性”；

梅洛-庞蒂的“身体哲学”；

伽达默尔的“视域融合”；

福柯的“人之死”与“性经验史”；

德里达的“解构武器”；

罗尔斯的“正义论”；

汉娜·阿伦特的“平庸的恶”；

波普尔的“反归纳主义”；

库恩的“科学革命”；

费耶阿本德的“怎么都行”；

……

这些鲜活的哲学命题将贯穿于《哲学100问》第3季的五大篇章：社会的批判、身体与解释、解构的快感、正义与邪恶、科学哲学。我们也将系统学习法兰克福学派、身体哲学、解释学、解构主义、现当代政治哲学以及科学哲学等内容。

可以说，后现代哲学真正揭开了人类文明的温情面纱，赤裸裸地触摸到隐藏在表象背后的真实。后现代哲学的声音较为“刺耳”，时常会给人带来紧张刺激的精神快感。

最后，希望大家通过对《哲学100问》第3季的学习，提升思考力，在认清世界的真相后依然热爱这个世界，以更加坦然的姿态面对人生！



目　录

自序　后现代的刺

第一篇章　社会的批判

01　启蒙与神话的纠缠（上）：神话已是启蒙

02　启蒙与神话的纠缠（下）：启蒙倒退为神话

03　启蒙理性沦为权力的工具

04　工具理性的霸权，一场现代性的灾难

05　文化工业的秘密

06　文化工业：社会统治权力的化身

07　文化工业大骗局（上）：被操控的情绪

08　文化工业大骗局（下）：娱乐至死

09　文化工业：一个巨大的广告系统

10　马尔库塞：单向度的人

11　马尔库塞：对科学技术与文化工业的批判

12　马尔库塞：爱欲与文明

13　哈贝马斯：晚期资本主义社会的新特征

14　哈贝马斯：交往行为理论

小结：社会的批判

第二篇章　身体与解释

01　梅洛-庞蒂：一位暧昧的哲学家

02　梅洛-庞蒂：知觉是哲学家的绝对知识

03　梅洛-庞蒂的身体哲学（上）：身体的历史

04　梅洛-庞蒂的身体哲学（下）：模棱两可的身体

05　伽达默尔：解释学的开创者

06　伽达默尔：本体论意义的解释学

07　伽达默尔：打上历史烙印的“理解”
08　伽达默尔：是否存在纯粹客观的历史
09　伽达默尔：视域融合
小结：身体与解释
第三篇章　解构的快感
01　福柯：去过自由的生活
02　福柯：疯癫与文明（上）疯癫是一种病吗
03　福柯：疯癫与文明（下）野蛮霸道的现代理性
04　福柯：词与物（上）人文科学的考古学
05　福柯：词与物（下）知识型与“人之死”
06　福柯：知识与权力同谋共生
07　福柯：规训与惩罚（上）作为公共景观的酷刑及其消失
08　福柯：规训与惩罚（下）现代社会是一所“大监狱”
09　福柯：性经验史
10　德里达的幽灵
11　德里达：解构的灵感
12　德里达：逻各斯中心主义（上）语音中心主义
13　德里达：逻各斯中心主义（下）在场的形而上学
14　德里达：解构的武器——延异、播撒和踪迹
小结：解构的快感
第四篇章　正义与邪恶
01　罗尔斯：一场正义的风暴
02　罗尔斯：何谓正义（上）对功利主义正义观的批判
03　罗尔斯：何谓正义（下）关于公平的正义
04　罗尔斯：正义二原则
05　罗尔斯：纯粹的程序正义和反思的平衡
06　罗尔斯：无知之幕

07　汉娜·阿伦特：去爱这个世界
08　汉娜·阿伦特：极权主义的实质
09　汉娜·阿伦特：犹太人问题
10　汉娜·阿伦特：一切皆有可能，一切皆可摧毁
11　汉娜·阿伦特：平庸的恶（上）缺乏思考力带来的大灾难
12　汉娜·阿伦特：平庸的恶（下）对恶的无视，就是对恶的纵容
小结：正义与邪恶
第五篇章　科学哲学
01　波普尔：反归纳主义（上）历史上的归纳问题
02　波普尔：反归纳主义（下）有限不能证明无限，过去不能证明未来
03　波普尔：理论先于观察丨猜想—反驳丨可证伪性
04　波普尔：科学意味着真理吗
05　库恩：范式
06　库恩：科学发展的动态模式
07　费耶阿本德：反对方法，怎么都行
08　费耶阿本德：向理性告别
小结：科学哲学
参考书目
后记
返回总目录

第一篇章
社会的批判

自人类社会进入现代时期，西方的社会环境时刻发生着变化。在“科学”与“理性”的旗帜下，资本主义进入高度发达的“后资本主义社会”阶段。此时的社会环境，已经与马克思所处时代的资本主义社会有所不同：工人的生活水平得到大幅度提升；资本主义的所有制、统治方式以及阶级结构也发生了新的变化；技术的迅猛发展改善了人类的生活方式；文化产品进入工业化的流水线作业阶段；世界大战的接连爆发以及各类政治运动的不断开展，使整个西方世界处于水深火热之中。

这一时期，深受大环境影响的哲学家逐渐开始思考社会的现实问题：在发达的资本主义社会，为什么工人阶级甘愿被统治、被压迫，甚至被欺骗？在启蒙理性的背景下，对技术的追求为什么会成为人们的总体理想？法西斯者在战争中为什么可以操纵、控制大多数人的思想？为什么文化产品会被大量复制流通于市场？文化作品对大众到底产生了怎样的影响？文化工业繁荣的背后，是否有着更为深层的社会原因？这些看似“热闹非凡”的表象背后，到底隐藏了什么？

带着以上这些疑问，我们开启本篇章——法兰克福学派的学习。

法兰克福学派是西方马克思主义[1]的一个学术团体，也是西方马克思主义中影响力最大的学派之一，因其发源于德国美因河畔的法兰克福社会研究所而得名。此学派提出了“社会批判理论”[2]——对当时资本主义现实社会的社会制度、意识形态、科学技术以及大众文化等方

面予以批判。

接下来，我们将通过对霍克海默、阿多诺、马尔库塞与哈贝马斯这几位哲学家思想的介绍，去探究法兰克福学派的“社会批判”问题。

本篇章概览

哲学家

霍克海默丨阿多诺丨马尔库塞丨哈贝马斯

本篇章流派

法兰克福学派

本篇章话题

⊙启蒙与神话

⊙文化工业

⊙娱乐至死

⊙爱欲与文明

⊙单向度的人

⊙交往理性

01
启蒙与神话的纠缠（上）：神话已是启蒙

20世纪三四十年代，第二次世界大战的爆发使整个欧洲陷入黑暗之中。战争给人类带来了巨大伤害，科技手段被肆无忌惮地应用于战场上的屠杀，法西斯的极权主义更是操纵了大众的情绪，这其中甚至包括一些文化修养极高的专业人士。

战争结束后，资本主义社会发生了一系列异化现象。人们开始利用科技手段征服他人、征服世界、征服自然，现代世界逐渐沦为一个可被“计算的世界”。人们的生活方式逐渐被模式化，人们的思想开始趋向“同一”，逐渐丧失自我的个性。

基于战争中的极权主义和战后资本主义社会的异化现象，法兰克福学派的代表人物——霍克海默与阿多诺，开启了一场对现代社会的批判性反思活动：这一切究竟因何而起？战争中的极权主义，是否有其内在的根源？那些看似美好的大众文化产品，其背后是否隐藏着更为深刻的危机？

启蒙理性：一场因胜利而招致的灾难



霍克海默（左）与阿多诺（右）

马克斯·霍克海默（M.Max Horkheimer，1895—1973年）德国哲学家，法兰克福学派的创始人之一。1930年任法兰克福大学社会研究所所长，之后创办《社会研究杂志》。代表作有《启蒙辩证法》（与阿多诺合著）、《工具理性批判》和《社会哲学研究》等。

西奥多·阿多诺（Theodor Wiesengrund Adorno，1903—1969年）德国社会学家、哲学家、音乐理论家。他是法兰克福学派的成员之一。代表作有《多棱镜：文化批判与社会》、《启蒙辩证法》（与霍克海默合著）、《文学笔记》、《美学理论》等。

该如何破解这些难题？霍克海默与阿多诺找到了切入点——通过对“启蒙理性”的批判，即重新审视来揭示现代性的危机；通过对资本主义社会现状的反思，挖掘极权主义的内在根源以及社会发生异化的原因——以此为现代人敲响警钟。于是，诞生了这部《启蒙辩证法》[3]。

《启蒙辩证法》涉及的哲学维度比较多，如传统理性、启蒙与神话、文化工业、现代文明、理性与权力等，但这些命题始终围绕着一个核心问题——对传统理性背景下的“启蒙”进行批判和反思而展开。

或许大多数人对启蒙的理解是这样的：“启蒙”，使人类告别愚昧、摆脱对世界的恐惧。正因“启蒙”这座方舟，人类才得以摆渡到工业文明社会。“启蒙”开启了人类的现代性篇章，“启蒙”应该是一件“好事”。

但敏锐的霍克海默与阿多诺发现，经过这样的“启蒙”洗礼后，“被彻底启蒙的世界却笼罩在一片因胜利而招致的灾难之中”[4]。人类非但没有因为“启蒙”进入真正的人性状态，反而陷入一种新的野蛮主义。因为“启蒙理性”的“倒退”，人类不知不觉被卷入一场现代性的噩梦里。

那么，“启蒙理性”到底是如何走向“自我毁灭”之境的？这样的“启蒙理性”又是如何给现代人带来灾难的？接下来，我们将通过三个步骤去解析《启蒙辩证法》的核心内容，从而找到解答以上问题的线索：

一是通过梳理“启蒙”与“神话”的纠缠关系，去解析“启蒙”的概念；

二是探寻“启蒙”会走向“自我毁灭”之境的缘由，处于“自我毁灭”之境下的“启蒙”将给人类带来了怎样的灾难；

三是分析“启蒙走向自我毁灭”的典型表现，即“文化工业”问题。

启蒙与神话的纠缠

在《启蒙辩证法》中，有一个非常富有辩证意味的观点：“神话就是启蒙，而启蒙却倒退成了神话。”[5]要理解启蒙与神话的纠缠关系的

深刻内涵，我们可从“启蒙”这个概念入手。

启蒙：以反神话为初衷

说到“启蒙”，或许大家首先会想到兴起于17—18世纪欧洲的启蒙运动。但霍克海默与阿多诺并没有把“启蒙”局限于这个特定的历史时期，他们认为：从古至今对任何不借助于神秘或迷信解释的知识的尝试，都是“启蒙”的尝试。一切把人类从恐惧、迷信中解放出来树立自主的进步思想，都是“启蒙”的思想。“启蒙”意味着用理性祛除愚昧无知，用理性之光照亮一切黑暗。

既然是“从古至今”来看，那我们就追溯到“启蒙”的发端源头，即神话阶段来解析。

正如霍克海默与阿多诺所说：“启蒙的纲领就是要唤醒世界，祛除神话，并用知识来替代幻想。”[6]这句话的意思是“启蒙”在发端之初以“反神话”，即摆脱神话的迷信解释、祛除魅惑为初衷，从而树立正确的知识。

这样理解下来，大多数人或许会认为“神话”与“启蒙”肯定是势不两立的。但霍克海默与阿多诺提出了不同的见解：“启蒙”以“反神话”为目的，但如果按照“启蒙”这个定义来看，“启蒙”所反的“神话”本身就已经内在蕴含了“启蒙”的因素，即神话已是启蒙。

神话：一种“启蒙”的尝试

什么是神话？大家都听说过古希腊神话故事，《荷马史诗》也是以神话为底本，创作的史诗作品。通俗来讲，神话就是人类最初对自然界

各类现象所做的最为朴素的解释。

在远古时期，人类因没有能力解释自然界的现象以及人类的生死现象，而一直处于被自然力量摆置的状态。因此，人类对世界总是充满畏惧与惶恐之情。为了祛除内心的不安以获得宁静，人们便以神话方式塑造，甚至幻想出各种远离现实的形象，并以此来解释这个变化多端的自然世界。人们将自身对世界的掌控感寄托于诸神对权力与地位的争夺以及诸神建立的各种秩序之中。也是通过这种方式，人类实现对自然世界的控制。

可以说，神话自发端之初就已然默许了“人对世界的畏惧之感”。人类通过神话的方式为自身的生活寻找意义，最后达到安顿内心恐惧的效果。

虽然神话解释带有幻想和迷信的色彩，但从“启蒙”的视角看，神话对世界的解释本身就是一种“启蒙”的尝试了。因为神话的解释至少是一种对知识探索的尝试，只不过这样的知识以“启蒙”的角度来看是愚昧的、落后的、迷信的。

假如一个人晚上看到鬼火，在没有科学认知的前提下，他可能会把这个鬼火解释为“鬼来了”。而如果有了科学知识，他会认为“鬼火”不过是化学反应的一种现象罢了。将鬼火解释为“鬼来了”，在“启蒙”的视角下虽然看起来荒唐可笑，但这至少是一种解释，是一种对知识的探求，只不过它是以一种迷信的、幻想的方式展开罢了。因此，单从“启蒙”的角度来说，“神话”解释已经蕴含“启蒙”的要素，即对未知知识探索的向往。

这里的辩证关系是：在“启蒙”看来，“启蒙”的初衷是祛除神话的迷

信，尝试树立正确的知识，以理性代替愚昧，即“启蒙”是“反神话”的。但深入神话的内涵我们发现，神话的解释本已蕴含对世界的解释、对知识探求的尝试，只不过它是以幻想、迷信的方式展开罢了。人们借助神话中诸神对权力与地位的争夺，塑造了对世界的解释方式。人们将自身对自然的统治倾向化为众神对世界的主宰力量，这些都孕育着“启蒙”精神。

“启蒙”与“神话”纠缠关系的第一层论断为“神话就是启蒙”，那么“启蒙倒退为神话”又该如何理解呢？

02

启蒙与神话的纠缠（下）：启蒙倒退为神话

为什么说“启蒙倒退为神话”？“启蒙”究竟是如何走向自身的对立面，走向自我毁灭的？我们不妨以“人类文明的发展阶段”为切入来了解这个问题。

神话—哲学—现代科学

在《启蒙辩证法》中，霍克海默与阿多诺解析出人类文明的发展大致分为三个阶段：神话、哲学和现代科学。

神话：祛除恐惧的精神寄托

关于神话阶段，我们在前面已经有所提及。在原始社会，人类在面对不确定的世界时会产生恐惧之感，人类也会受制于一股盲目的自然之力的摆置。于是，原始人开始借助神话来解释变幻莫测的自然现象，以祛除内心的畏惧，安顿灵魂。在相当长的一段时间内，人们对世界的理解仅停留于古代神话层面。

哲学：最初的真正启蒙

随着历史的发展，在古希腊地区出现了一批人，他们试图摒弃神话思维，以非神话的方式，即从经验出发探寻“世界的本原”问题。古希腊的哲学之旅由此启航，被誉为“哲学之父”的泰勒斯便是具有开创性的代

表人物。

从水本原到气本原、无定说、四根说，再到火本原、原子论等，哲学家们接连登场论说，哲学事业不断发展壮大，人类的抽象思维也逐渐提升。哲学，便是人们运用抽象的语言对希腊神话中的命运必然性等问题所做的阐释，比如，赫拉克利特的“逻各斯”、巴门尼德的“存在”以及柏拉图的“理念”等。

从“神话”到“哲学”的历程，可谓最初的“启蒙”。人类因此逐渐摆脱对神话的迷信和幻想，逐渐从“迷信解释的知识尝试”中解放出来，从而走向哲学开启的“理性的事业”中。随着主体性意识的逐渐觉醒，人类的理性越发散射出更为耀眼的光芒。

这里需要说明一点，从“神话”到“哲学”的启蒙历程中，人类最初的理性是丰富而全面的理性，这种理性不仅包含着人对世界外向度的反思，也包含着理性的“自我意识”，即人通过理性对思想本身进行的自我反思和自我批判。就好比说，一个人可以跳出自己对世界的注视，以“上帝”（第三方）的视角来反观自己对世界的判断。正因为人拥有如此丰富维度的理性能力，才免于陷入执念以及“自以为是”的迷信陷阱。可以说，具有丰富维度的理性才是理性本该有的面貌，也唯有这样的理性才是对人类自由最好的守护。

现代科学：以多样性为特征的齐一系统

但随着人类文明的发展，哲学与科学出现了分野，“现代科学”的兴起使人类文明走向了一个新的阶段。

也正是在这一进程中，由哲学“启蒙”而来的理性发生了变化——理

性逐渐丧失其最为核心的“自我批判和自我反思”的要素。而理性一旦缺少了“自我批判”这一维度，它便像一匹脱开缰绳的野马，因不再受任何制约而变得越发狂妄。理性沦为“达到某个目的纯粹工具”。人可以通过理性去获得一切想获得的东西，去达到一切想达到的目的。这就是所谓的“工具理性”。

启蒙理性走向自我毁灭

在霍克海默与阿多诺看来，一旦丰富的理性走向单一的工具理性，理性的工具属性变为其终极目的时，“启蒙”便走向了自我毁灭之境，人类便陷入一场现代性的灾难之中。这该如何理解呢？

现代科学特别讲究“数学化的思维方式”——以数学逻辑为准则，把一切事物和现象通过计算和公式化的方式加以规定。通过科学的思维，人们将这个混沌的世界塑造为一个可以被测量、可以被计算的世界，任何事物和现象都将被纳入这套科学的系统之中。

在现代科学世界里，一切都变得公式化、数字化和规则化。而现代科学的最终目的就是要通过对世界的实证分析，来构建出一个精细化的严密体系。这就好比世界像一张被遮罩了的网，这张网以定量、定性、数学化、标准化的方式包罗世间万象，任何超出这张网以外的元素都将不被认可。

而这张网（这个系统）正是以“启蒙理性”的逻辑思维，更确切地说是以“启蒙理性”中的数学逻辑、形式逻辑为准则构建而成的。当“数字成了启蒙精神的准则”时，最终的指向就是要构建出一套可以被精准测量和计算的系统，如果发现有事物和现象不在这个系统里，那么人类也会用科学理性的数学逻辑将其破解，并将其纳入这个系统。因为“启蒙

不能允许有自己无法控制的、外在于它的东西。只有将一切纳入它的囊中，它才能高枕无忧”。[7]

这时你会发现，经由“启蒙理性”发展到现代科学阶段构建出来的科学系统，看上去是包罗万象的、丰富全面的、敞开的、有着极强的包容度的，但实际上，其所有的丰富内涵都要被统摄于同一系统中，这个系统反而是单一的、封闭的，甚至带有着极权色彩的。

为了建构一个表面上包罗万象，但实际上却有着同一性指向的系统，所以理性为了自我保存，其工具性便被人们无限放大，甚至成为主宰力量[8]。逐渐，丰富全面的理性沦为单一的工具——一个努力建构能规定世界系统的工具。理性丧失了“自我意识”，丧失了对思想“自我反思和批判”的能力，而正是这关键一环的丢失，又强化了人类建构齐一系统的信念[9]。

理性的温情面具

我们现代人自出生那一刻起，便被强制纳入这套系统中，被纳入既定的社会体系内。人要生存下去，就必须遵守外在的规则，每个人都无法逃离也无法挣脱。我们经常会听到有人感叹“人生很无奈”。人为什么会感到“无奈”？因为你对既定的规则无力改变，你必须去适应规则、适应社会系统的运作，而不是让规则来适应你，让社会来适应你。

这套规则和秩序的系统，就像一双无形之手将你牢牢“掌控”。你可以在这个世界里“乱蹦乱跳”，做出一些看似“出格”的举动，但你永远“跳”不出由理性构建的规则系统对你的控制。

此时的现代人，反而陷入某种盲目的外在的自然之力的掌控中，而

这股盲目的自然之力却以一种看似极其理性的方式呈现。

这才是最可怕的地方。

因为你原以为，通过理性的启蒙，你可以告别任由盲目的自然之力[10]摆布的愚昧之境，告别对神话的“迷信”，你原以为通过“启蒙”的洗礼走向了真正的自由。但谁知，你又陷入另一股莫名的自然之力——以“启蒙理性”为化身的规则与系统的控制之中，陷入另一个你不得不去遵守、适应的某种既定秩序的境遇里。

“理性”戴上了面具，给予你“温情的控制”。而你对整个过程却全然不知，且认为其理所当然。

启蒙理性建构的“新神话”

如此一来，“启蒙理性”带来的后果不正使人陷入一种新的“神话”之中吗？

“启蒙”的本意是帮助人们“反神话”、祛除迷信和幻想、摆脱某种神秘的自然之力的控制，最终走向自由。但其结果如何呢？

“启蒙理性”经由“神话”到“哲学”再到“现代科学”的发展，最后开启了一个以数学为原则的现代科学世界。原本有着丰富维度的“启蒙理性”丧失了“自我反思和自我批判”这关键一环，“工具理性”成为了主角。于是，世间万物都要被纳入这套由科学理性（数学逻辑）构建的系统中，而人本身也要被强制纳入这套既定的秩序里。最后，人们又被某种新的力量“控制”，陷入某种新的“迷信”里。只不过，此时人们深信的不再是“妖魔鬼怪”，而是“理性”本身，控制人们的不是盲目的自然之

力，而是理性构建的囚笼。

人为了更好的“自我保存”，即更好地生活下去，便会对这套理性系统和规则产生纯粹的需求[11]。而当人越是“理性地”建构这套系统时，也就越会被它深深钳制。人们陷入“理性”的依赖中而无法自拔，陷入经由理性包装后的系统控制而无法挣脱。最终，“启蒙”走向自身的反面，倒退（跌落）为“神话”，人的“理性”变为了一种“非理性”——人对“理性”的追求走向了“非理性”的迷信方向。

我们不禁要问：“启蒙理性”为什么会走向“自我毁灭”？而发生“理性的倒退”的真正原因又是什么呢？

03
启蒙理性沦为权力的工具

在霍克海默与阿多诺看来，“启蒙理性”之所以被败坏，有一个终极原因，那就是“权力”。

《启蒙辩证法》里写道：“启蒙带有极权主义性质。”[12]

也就是说，启蒙精神造就的理性神话，本质上体现出了极权主义的特性。“启蒙理性”最终的指向是对“权力”的向往，“启蒙理性”发展到最后将沦为“权力”的工具。这也正是“启蒙理性”走向自我毁灭，带给人类灾难的原因所在。

“启蒙理性”与“权力”的纠缠

在人们的印象中，“启蒙”意味着摆脱愚昧，追求真理。那我们便继续追问，人为什么要追求真理呢？人类自诞生之日起，就对真理有着纯粹的热爱吗？细想起来，可能并不是。

前文已经介绍，无论是已蕴含启蒙要素的神话[13]，还是本就具有启蒙精神的哲学[14]，它们首先要处理的是人和世界的紧张关系——试图将人从对世界的恐惧和不安状态中解救出来，帮助人们祛除畏惧、安顿灵魂。

如此看来，“启蒙”并非以“追求真理”[15]为原始动力，而恰恰是以“摆脱恐惧”“祛除畏惧”为初衷。

什么样的情况才是真正的"摆脱恐惧"？当你控制住了让你害怕的对象，当你对自然和外在世界有了绝对的掌控权和支配权时，你就不再恐惧了。比如，家里突然钻进一只老鼠，你受到了惊吓，这时你该怎么办？捉住这只老鼠，将其控制起来。这样你才能消除恐慌，获得安心。

换言之，只有当人们建立对世界的控制权时，人的内心便不再慌乱，人们也因此摆脱了对自然的畏惧之感。

在以上的描述中，"控制""掌控""支配"这些词，体现的正是人对自然的权力。

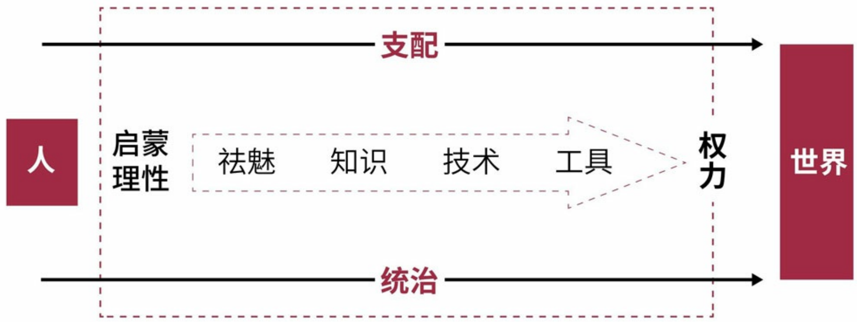
在霍克海默与阿多诺看来，"启蒙"自发端之初就已存在内在的缺陷——"启蒙"的初衷并非"追求真理"，而是基于人对世界的畏惧以及对这份畏惧的祛除，最终实现的是人对世界的绝对控制和统治。可以说，"启蒙理性"自发端之初就是以"权力"为导向，"启蒙理性"的整套逻辑在最初就已扭曲。

那么，为什么经由"启蒙理性"的洗礼后，人们会如此信赖这套本已扭曲的理性的逻辑呢？"理性的魔力"到底在哪里？人们是如何通过理性实现对世界的控制的？"启蒙理性"的权威又是如何被建构起来的？

启蒙理性权威的建构过程

祛魅—知识—技术—工具

我们将"启蒙理性"的发展过程总结为几个关键词：祛魅、知识、技术、工具。经由这几个步骤后，理性的权威便被建构起来，人们没有理由不陷入理性制造的漩涡里。



启蒙与权力

我们不妨来详细解释一下“祛魅—知识—技术—工具”。

“祛魅”的意思是祛除魅惑，祛除诸如妖魔鬼怪这些错误的观点。“知识”指的是人对这个世界的正确认识。从“祛魅”到“知识”的过程，就是人们清理错误认知、探索并掌握正确知识的过程。这一“反”一“正”，便体现出了“追求真理”的精神过程。

知识意味着什么？我们在培根那里听到过“知识就是力量”这句话。知识是什么力量？是改变世界的力量。在霍克海默和阿多诺看来，培根早已归纳出“启蒙”的主旨：人只有掌握了正确的知识，才能拥有人对自然的统治权力。“权力与知识是同义词。”[16]

到这里我们已经从“祛魅”到“知识”的解析，直接指向了“权力”。但要梳理出从“知识”到“权力”的逻辑，其实还有两个中间环节必不可少，即“技术”和“工具”。

正如霍克海默与阿多诺所说：“无线电就是一种精致的印刷术，轰炸机是一种更有威力的火炮，遥控系统则是更为可靠的指南针。”[17]

当相关领域的“知识”落实为某一项具体的“技术”，并进一步将这项“技术”化为一种“工具”手段，即这项技术成为实现某个效果的工具

时，人便拥有了改变世界的力量，实现了对世界的统治和支配。最后，人便成为了世界的真正主人。

其整体的逻辑便是："启蒙理性"经由"祛魅"（祛除错误的认识）到"知识"（探寻正确的知识）到"技术"（把知识落实到技术）再到"工具"（将技术变为一种实现某个目的工具）的过程后，人类便祛除畏惧，拥有了对世界的统治权力。

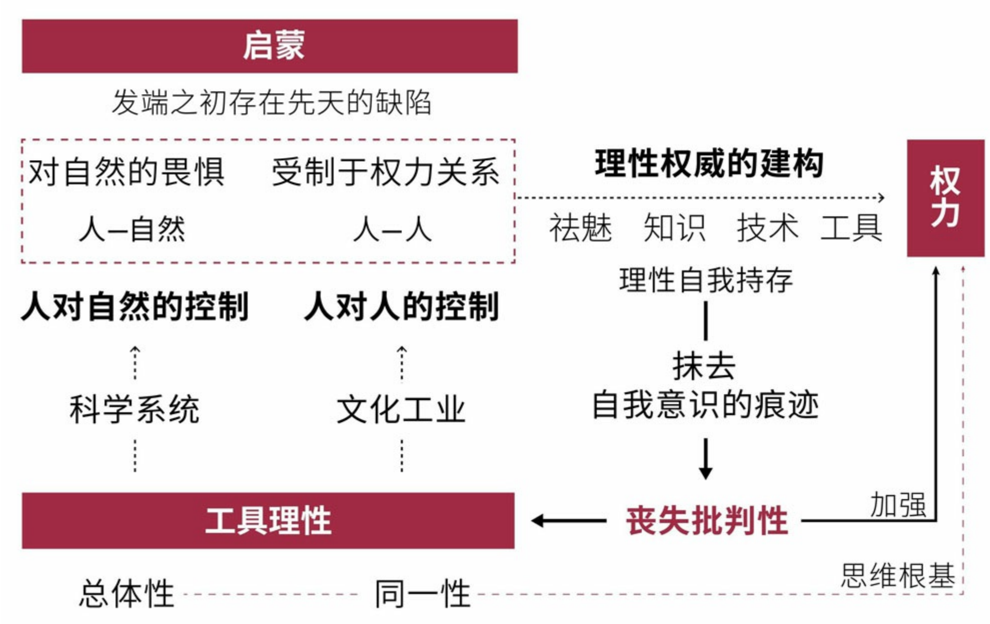
最终，理性的权威便被建构起来。

启蒙理性的扭曲逻辑

也正是在这本已扭曲的逻辑中，人类越陷越深。只有当理性沦为人控制世界的中介手段时，人才能借助理性摆脱恐惧，获得控制权。而这样的逻辑又强化了人们对于（以权力为导向的）理性的信念。于是，"启蒙理性"经过一轮华丽的"包装"，使得"启蒙"通向"权力"的道路充满无与伦比的理性色彩。

人们"看"到的都是表面上经过包装后的"启蒙理性"，并深深认同这样的启蒙理性精神。因为唯有如此这般的"启蒙理性"，才能引导人类走向光明。这也正是这套被扭曲的逻辑为大众所接受的原因所在。

如此一来，凡是不能帮助人们建立对世界的统治和支配权力的因素，就会被逐渐摒弃、排除在外。最后，具有丰富维度的理性丧失掉本该具有的"自我批判"的要素，理性沦为彻底的"工具理性"，走上了一条自我毁灭之路。



启蒙理性走向自我毁灭之境

之后的问题便是："启蒙理性"中那些本来就有的"价值理性、人文理性、实践理性"，即"自我反思和自我批判"的要素，是如何"顺理成章"地被"抛弃"的？而经由这样的"丢失"后，"工具理性"的泛滥又给现代人带来了怎样的灾难？

04
工具理性的霸权，一场现代性的灾难

探究丰富的理性为何沦为工具理性，即原本启蒙中就有的“自我反思和自我批判”这关键一环如何丧失的问题，也就等同于探究人类文明从哲学走向现代科学阶段的原因。我们不妨回到“启蒙理性”整体的逻辑中去解答这个疑问。

前文提及“启蒙”自发端之初就已存在以“权力”为导向的内在缺陷——人通过理性达到征服自然、控制和支配世界的目的，那么凡是不符合这套逻辑、阻碍这条道路的因素都要被清除。而“启蒙理性”中本来就有的“自我批判和自我反思”这一关键环节，恰恰成为阻碍因素。

哲学被无情“丢弃”

我们知道，哲学摒弃了神话思维，可算作人类思想的一次进步，因此哲学的诞生也可谓一次启蒙。

哲学是思想的探险活动，讲究“抽象的思辨”，哲学探究的是现象世界以外的思维领域如何运作的问题。那么，哲学的理性思维方式中必然蕴含着“反思”的能力——不仅是人对外部世界进行“反思”，对思想本身也会进行“自我反思和自我批判”。可以说，哲学阶段的“启蒙理性”是丰富的、全面的。

但问题恰恰出在这里。

如果放在“启蒙”整体的逻辑发展中去看，哲学探讨的概念以及各种

形而上学问题对“启蒙理性”的最终目的——人确立对世界的控制和统治权起不到任何积极作用。换言之，“哲学的理性”无法完成“启蒙理性”的最初使命。

因为人只有在现实世界中去解决问题——将知识化为技术，用工具去统治万物——才能达到消除内心恐惧，建立对世界统治权的目的。但哲学探讨的对象是超越于现实世界以外的思维领域的问题，而非实实在在的现实问题。纯粹的哲学思辨活动，达不到这个目的。通俗来说就是：哲学“没有用”。

比如，当房子着火，你的生命受到威胁时，你该怎么办呢？你对着大火高呼：“啊！世界是一团永恒的活火。”这有用吗？没有用。唯一的办法就是赶紧用水或灭火器灭火，只有这样你才能控制火势，保住生命。

从“启蒙理性”的总逻辑来看，人最终要确立的是对自然和世界的统治权，而唯有从实证的角度，从事实出发解决问题，才能完成这样的目标。但哲学的理性思维，完成不了这个任务。

且，哲学非但完成不了这项任务，哲学理性中对思想本身的“自我批判和自我反思”的要素还会阻碍这项任务的完成，阻碍人们对统治权力的追寻。因为“自我反思和自我批判”本身就意味着对“权力”存在某种制约之力。就好比说，当你做一件事情想要达到某个目的时，内心就会有一个声音告诉你：有些事情是不能做的，有些底线是不能触碰的……就好像有一只无形的手，在背后牵制着你。这就是“价值理性”和“实践理性”在不断给你敲响警钟，于是你的行为就会有所收敛。

基于这两点原因——第一，哲学探讨的是概念和意义问题，脱离了

对现实问题的解决，无法帮助人们实现对自然统治权力的建构；第二，哲学理性中对思想本身的“自我反思和自我批判”的能力，阻碍了人对权力的欲求之路——启蒙理性要自我持存下去，人类要实现对自然与世界的统治，就必然要清除一切障碍：哲学遭到了弃绝，“启蒙理性”本来就具有的“自我反思”和“自我批判”的能力遭到了弃绝。

正如霍克海默和阿多诺所说：“启蒙根本就不顾及自身，它抹除了其自我意识的一切痕迹。”[18]而“启蒙理性”之所以如此这般表现，其原因就在于它以“权力”为最终导向。这里可用一个不太恰当的比喻，“权力”好像一个匪徒将“启蒙理性”绑架了，“启蒙理性”必须按照“权力”设置的这条道路前行，一旦出现阻碍这条路的要素，就要将其统统清除掉。进而，“理性”中原有的“自我反思”的这一层就被无情丢弃。

换言之，也唯有理性中“自我批判”这一环的丧失，才能使得人控制世界的权力之路畅通无阻。

“拯救者”：现代科学

这时，打着拯救旗号的现代科学“闪亮”登场。正如霍克海默与阿多诺说：

> 在通往现代科学的路上，人们放弃了任何对意义的探求。他们用公式替代概念，用规则和概率替代原因和动机。[19]
>
> 对实体和质量、能动和受动、存在与生存这些概念作出合乎时代的定义，正是培根以降的哲学的关注点，然而科学却已不再应用这些范畴了。这些范畴被当作旧形而上学的理论偶像（idola

theatri）而遭弃绝。[20]

对启蒙运动而言，任何不符合算计与实用规则的东西都是值得怀疑的。[21]

那么，为什么“拯救者”是现代科学呢？

因为科学研究的是现实世界，它所做的是以数学逻辑为核心的实证分析，而不是对诸如“人如何认识世界”“人生有无意义”等形而上学话题的探讨。

人们经由对现实世界的系统化研究，世间万物便被纳入这个构建出来的可计算的科学系统中，人们也就拥有了应对自然和世界切实可行的办法，从而实现对自然的掌控，确立对自然的统治权力。

如此一来，“启蒙理性”必然发生异化，人再也听不进或者不愿意听到任何批判的声音。人们心中只有一个愿望，就是以控制世界为目的。于是，具有丰富维度的理性彻底沦为了人获得权力、统治世界的“工具理性”。

陷入新的野蛮主义

霍克海默与阿多诺对“启蒙理性”的反思，同样也是对人类文明发展史的反思。

“启蒙”自一开始就存在缺陷——以“权力”为导向。神话和哲学都无法完成人对世界的绝对掌控这项艰巨任务，于是现代科学以“拯救者”的身份登场。现代科学以数学逻辑为根基，通过“计算”“测量”“制定规则

和体系”的方式，将世间万物构建为统一的系统。最终，人类逐渐确立起对世界的统治和支配的权力。

在这个过程中，理性的权威之所以如此稳固，人们能如此信赖“启蒙理性”这套逻辑，是因为“理性”为了自我持存而进行了一系列的“包装”：祛魅—知识—技术—工具。这是打着“追求真理”的旗帜，为人获得“权力”提供合理的解释。现代人心甘情愿地接受这套理性逻辑，从而奋不顾身地投入这场理性启蒙运动之中。

从表面上看，人类通过理性构建的这套科学系统帮助人实现了统治自然的愿望。但实际上，正是这套系统将人类推向了另一个深渊。工具理性和科学理性构建的系统以另一种不可抗的自然之力深深束缚住了人类，人类深陷工具理性和科学技术的泥潭中无法自拔。而“可笑”的是，人类非但没有意识到自己正深处深渊，反而以科学和理性为信仰，打着科学理性的旗帜更加肆无忌惮地建构人对世界的统治权力。

于是，人们整天为获得某个结果、为达到某个目的而做事，人们不再考虑“为什么做”“应该做什么”，而只考虑“如何才能够做成”“如何才能够达成目的”，一切都以结果为导向。人们忘记了本来要为之活着的东西，而沦落到仅仅为了继续活下去的境地。

进而，人类陷入一场新的野蛮主义之中，“启蒙理性”失去了崇高。人沉浸于“征服世界”的快感里，丧失了人本应该具有的对生命和自然的敬畏之情。

由此，现代世界日益暴露出诸多问题：自然环境日趋恶化，资源日渐枯竭，战争带给人类肉体和精神的双重伤害，人与人之间的关系日渐疏离，人们很难体会到原始的类似于“酒神精神”的快乐，现代生活越来

越乏味，人们模式化地去完成每天的任务……这些才是霍克海默与阿多诺所担忧的。

这里需要注意的是，虽然霍克海默与阿多诺极力“批判启蒙”，但他们并没有完全否定“启蒙”，而是希望“启蒙”恢复其健全的功能。“工具理性”当然是被允许的，但“工具理性”仅仅是作为理性多个维度中的一个，而不应该作为理性的全部。人还需要“价值理性、人文理性、实践理性”等多个维度的理性，理性中一定要有自我批判与自我反思的维度。如果“工具理性”“霸占”了理性的全部，那么这个被“启蒙”后的世界，必然陷入灾难之中。

当人的权力欲求无限膨胀，人对自然的控制也将延伸到人对人的控制[22]层面。人对自然的控制可以通过人构建的现代科学系统而实现，那么人对人的控制，即人和人之间权力关系的建构，要通过何种方式实现？这就涉及“文化工业”的内容。

05

文化工业的秘密

随着现代媒介技术的发展，资本主义社会出现了文化工业的繁荣景象。人们每天都被文化工业输出的各种内容——传媒资讯、电影音乐、畅销文学等所包围，并能从各类文化作品里找到精神寄托。但霍克海默与阿多诺对其予以重新审视与反思：看似繁荣的“文化工业”的背后，隐藏着人对人的统治权力的关系的秘密。

文化工业：一场温情的欺骗

在霍克海默与阿多诺看来，文化工业作为欺骗大众的启蒙，沦为了意识形态的工具，沦为了社会统治的工具。

对大众而言，文化工业是一场温情的欺骗。在文化工业的温情面纱下，统治者伪装成了具有普世价值的倡导者，以非暴力、非野蛮的方式，利用文化的宣传和渲染，实现对大众的思想控制、对人的统治权力的建构。实际上，被“控制”的大众非但没觉得自己被“控制”，反而对这样的操控系统表示深深的依赖和认同。文化工业，便在这整个过程中起到了重要的作用。

我们不禁追问，文化工业为何有如此功能？文化工业如何沦为意识形态的工具、沦为统治者统治的工具？其与启蒙理性之间的内在关联点是什么？我们将通过三个步骤解决以上问题：一是解释文化工业的内涵；二是挖掘文化工业的运作机制与特性；三是揭示文化工业沦为意识形态与社会统治的工具的原因。



文化工业：人对人的统治和控制

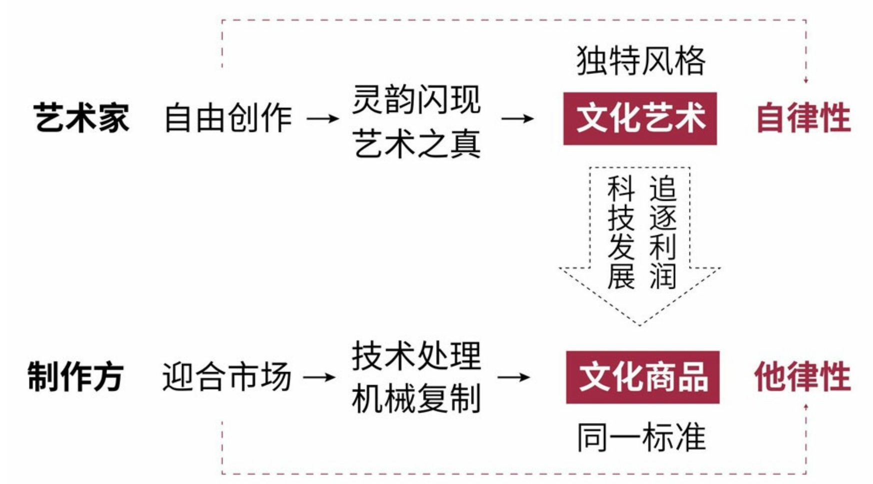
什么是文化工业

通俗来说，商业电影、流行音乐、娱乐节目、戏剧演出、文学作品、建筑艺术等都是文化工业的范畴。在中国，我们习惯称其为文化产业。

文化工业是指在发达的资本主义社会背景下出现的，在文化领域进行模式化商品生产的一种工业模式。随着“启蒙”带来的历史变革，“工具理性”渗透于文化艺术领域后，文化创作者便借助技术手段将“自由的艺术创造”方式转为“可批量复制的商业生产”模式，并将由此大规模生产的文化产品投放于市场供大众消费，这就是文化工业系统的运作过程。

可以说，经由文化工业技术化的处理后生产的文化产品，已不再是单纯的具有“神韵”的艺术作品了，而是具有浓郁商业气息的文化商品。

我们不妨通过分析“文化艺术作品”和“文化工业产品”之间的差异，去深刻地理解文化工业的内涵。



文化艺术与文化商品

文化艺术作品：自律性

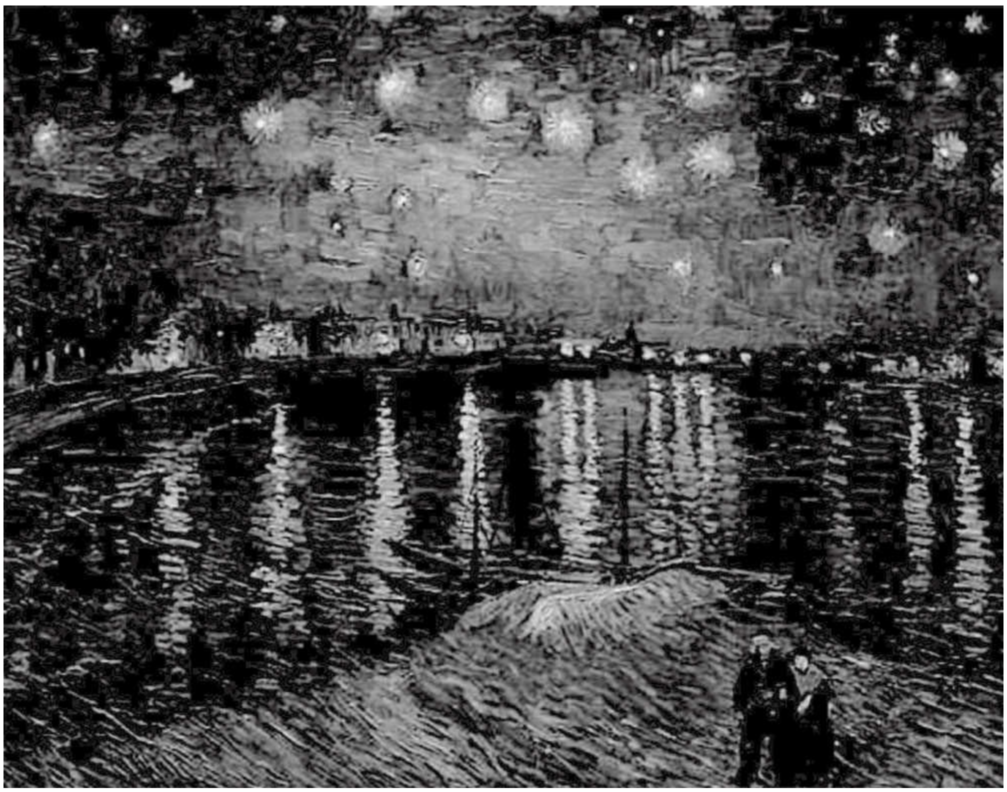
人类的文化艺术有着非常悠久的历史。从古代到近代，绘画、古典音乐、雕塑、建筑、文学等作品给人类留下了宝贵的精神财富，文化艺术呈现出了丰富的样态。

一开始，文化艺术并没有大规模地被商业化运作，艺术作品有着自律性的特点。也就是说，艺术家的创作是自由的，其动机也是纯粹的——通过艺术手法，比如，一幅绘画、一段旋律、一件雕塑或一首诗表达出对生命和世界的各种理解。艺术家不用考虑自己的作品能否在市场上卖个好价钱，他们只需按照自己的想法进行创作即可。这样的艺术作品蕴含着“原真性”，艺术之“真”便是艺术家独特风格的体现。

当普通人欣赏这些艺术作品时，便会被艺术之“真”的灵韵之光深深感动。比如，当你看到凡·高的绘画作品——《星空》《麦田里的乌鸦》《向日葵》《农鞋》时，你或许能感受到凡·高凝结在其中的某种独特的对生命审美的表达——凄凉的寂寥、苦闷和压抑，乃至一种对生活的深深绝望……你会被这独特的艺术风格散发的灵韵所触动，从而热

泪盈眶。

可以说在一开始，文化艺术的创作有着强烈的自由度和纯粹性，每一个艺术家都是独一无二的，每一个作品都有其独特的美感。艺术作品有着自律性——不受制于其他规则的摆布。艺术家通过艺术作品，表达的是对自由的纯粹追求，以及对世界之“真”的向往。



凡·高《星空》



凡·高《麦田里的乌鸦》

但到了文化工业阶段，情况发生了变化。

文化工业产品：他律性

“启蒙理性”促使科技飞速发展，资本主义工业水平提升。当人们对资本利润的追逐成了社会发展的大方向时，文化领域也必然会受到侵蚀。

文化艺术逐渐与商业结合。技术被广泛应用于文化生产领域，文化作品被大批量机械化复制。整个过程就像罐头厂生产罐头一样，在机器工业化的流水线作业下，一瓶又一瓶一模一样的罐头被批量生产。只不过此时“躺”在机器上的不是“罐头”，而是“商业电影”“音乐唱片”和“畅销文学”了。

一旦走到这一步，批量模式化生产出来的文化作品就不再是艺术作品了[23]，原有的艺术之“真”的灵韵一下子消失了。因为这些量产的文化作品要受制于市场的安排，要听命于商业规则的运作，要接受来自大众消费的考验，这就是文化工业生产出来的文化作品所具有的他律性。

在文化工业背景下，创作者的创作动机不再纯粹，创作者的自主权也逐渐被削弱。创作者无法完全凭借自己的内心意愿进行创作，受制于市场反馈，创作者要根据大众的口味和喜好进行创作风格的调整。大众喜欢什么就创作什么——大众喜欢快乐就要去制造快乐，大众需要悲伤的情绪就去制造悲伤感，大众需要眼泪就要营造让人伤感的意境。这样的创造过程需要经过精心策划，按照统一的模式和套路进行，最后的目的是——创作者交付出可以让大众欣然接受、乐意买单的文化商品。

在文化工业阶段，文化艺术似乎就此堕落。

文化艺术的崇高性被商业化的规则“踩”在脚底。创作之初，制作方首先要考虑作品能否产生利润以及用什么精湛的技法获取最大的利润，此时创作者的出发点已扭曲。那些本来就有着原真性的文化艺术作品，沦落为一种迎合大众的、可机械复制的文化商品，且每一样文化商品都必须接受来自市场的拷问。文化产品丧失了艺术本应具有的独特性，从而变得标准化和同一化。

06 文化工业：社会统治权力的化身

从表面上看，文化工业与众多其他工业领域的模式并无不同，都是以标准化的流水作业方式生产、制作产品，而后将其投放市场供受众购买。

但是，为什么文化工业以“制作文化产品供大众消费”这个看似和其他领域一样的工业流程，就可以完成其他工业领域无法完成的任务，实现统治者的统治权力关系的建构？为什么是将文化产品，而非其他领域的产品输出给大众的商业行为，就可以完成统治者对大众的控制？文化工业究竟何以沦为意识形态的工具？

我们可从文化工业的同一性特征以及内部运作机制——制作方与受众方等维度进行剖析。

文化工业的特征：同一性

什么是“同一性”[24]，它的深层逻辑是什么？

“同一性”的思维模式贯穿于整个传统哲学——从古希腊到黑格尔阶段的哲学发展之中。传统形而上学的任务便是从“多样”中概括总结出“同一”的东西，从变化中去探寻永恒不变的东西，然后以“同一”的本质作为根本法则统摄所有现象。

同理，文化工业正是“同一性”思维模式下的产物，对“同一”的追求已经被先行植入于文化工业的发端之初。文化工业交付出来的文化产

品，表面上看似多样而丰富，但本质上它们是齐一化的，是大写的“同一文化”的具体展现。所有的文化产品，最终要表达与指向的目标都是同一内容，即社会的内在秩序和规则。

可以说，文化工业自发端之初就以社会秩序和规则为导向，再往深里说就是以“权力”为导向，以人对人的权力关系的建构为目标。可见，文化工业自发端之初就已蕴含扭曲的要素。

这个逻辑是不是有点似曾相识。我们前面介绍“启蒙理性”的发展逻辑时曾说到，“启蒙理性”自发端之初就以“权力”为导向，“启蒙理性”自一开始就已扭曲。人通过“启蒙理性”构建一套科学的系统，实现对自然的掌控。当世界上所有的内容都被纳入这个系统之中时，人对自然的统治权就被建构起来了。

人对自然的统治必然延伸到人对人的控制。那么，人对人的控制如何实现呢？同样也要建构一套系统的、能被大众普遍认同的、具有普世价值的社会秩序和规则系统。当所有人都被纳入这套社会的秩序系统，按照既定规则行事时，个体性将被逐渐消解：每个人不再具有敏锐的思考力，不再“反抗”什么，都将乖乖听命于这套社会系统和规则的安排。每个人只能作为系统之中的普通一员而存在，没有特殊性可言。最后，人被“控制”住了，统治者于大众的统治权也被确立起来了。而文化工业正是建构这套社会秩序和规则系统的方式。

所以说，文化工业自发端之初就已担负起“建构、维持社会秩序”的使命，文化工业自一开始就已扭曲。文化工业的内在逻辑与启蒙理性的逻辑有着内在一致性。

到这里我们就能理解，在《启蒙辩证法》中为什么要先阐述“启蒙

理性”，而后阐述文化工业的原因了。因为文化工业就是“启蒙理性”的化身。看似多样的文化产品，在生产之前就已经被先行植入了“同一性”原则，在文化工业发端之初就以维持现行的“社会秩序”为目的，就以“社会统治权力”为导向。

从表象上看，文化工业是一个“生产丰富多样的文化产品供大众消费”的过程，但实际上文化工业输出的是一整套的社会秩序和规则系统。文化工业承担起“中介”的作用，将掌管资源的统治者和与资源绝缘的普通大众紧密链接。

文化工业是“工具理性”延伸到文化领域的一种体现，其运作的终极目的就是回归于“权力”这一关键要素。而“同一性”的思维在整个过程中，起到了统领性的作用。

资本主义垄断时期：生活方式的单一化

当然，我们理解文化工业的“同一性”特征，还要结合《启蒙辩证法》的写作背景，即资本主义从自由阶段发展到了垄断时期去理解。

《启蒙辩证法》中有一段话是这么说的：

> 正因为城市居民本身就是生产者和消费者，所以他们为了工作和享受，都搬到了市中心，他们的居住单元，也都聚集成了井井有条的住宅群。宏观和微观之间所形成的这种非常显著的一致性，恰恰反映了人们所具有的文化模式：在这里，普遍性和特殊性已经假惺惺地统一起来了。在垄断下，所有大众文化都是一致的，它通过人为的方式生产出来的框架结构，也开始明显地表现出来。[25]

也就是说，资本主义经济上的“垄断”阶段，必然导致人们生活方式的单一化。人们开始住进城市公寓，开启了丰富多彩的都市生活。但万家灯火的背后，你会发现每个人的生活方式都是单调齐一的。没有特殊性可言，每个人的生活都一样。

而生活方式的同一化，就是当时内在的社会秩序的特征。而统治者要维持这样的社会秩序，就要不断地对人们同一化的生活模式予以强化。因为唯有这样的“同一化”才可以维持资本主义垄断经济的发展。

文化工业充当了这个角色，在“同一性”思维模式的影响下，文化工业交付出来的东西，对“单调齐一的社会秩序”起到了稳固作用。

其实，理解好“同一性”非常有必要。当你从整体上理解了文化工业的内在逻辑后，再去理解文化工业具体的运作时就会容易得多。因为，具体的手法所指向的目的都是一致的。

接下来我们将深入细节，从制作方的角度挖掘文化工业的运作机制。

07
文化工业大骗局（上）：被操控的情绪

文化工业并非以野蛮的方式，如强行灌输方式，而是经过美丽的“包装”后以一种非常文明和理性的方式来实现对大众的统治。大众沉浸于这层面纱的美丽一面，沉浸在这些花里胡哨、五光十色的文化产品所呈现的感觉中无法自拔。

这个看似理性和文明的方式，具体表现为“自动化的反应机制”[26]。

制作方：自动化的反应机制

自动化

什么是“自动化”？我们从常识切入，全自动洗衣机的模式就是自动化的运作模式：某个规定好的程序被事先写进洗衣机的芯片，当人触发开关后，洗衣机便自动运转起来。

同理，文化工业构建自动化的反应机制：制作者通过精确计算与设计，将一套先行的秩序和理性原则植入文化作品；普通大众通过消费文化商品，便不自觉地进入这套自动化的系统，即大众产生的反馈——喜怒哀乐的情绪，批评、赞美乃至于有可能采取的行动，等等，都是按照制作方事先的设计与安排而自动地发生。大众逃不出这套系统，且每个人的反馈都是真心的自然流露。这就是文化工业在“同一性”模式下表现

出来的一套自动化机制。

大家一定都有过看电影的经历。当你看枪战大片时，你会感到紧张、刺激和震撼；看青春文艺片时，你会情不自禁地伤感落泪；看灾难片时，你会不由地感到恐惧，会对生命产生敬畏之情。电影把你带入一个特定的情境，你所有的反馈都是身不由己的自然流露。

从文化工业批判的角度来说，你看电影时所产生的情绪反馈，在电影开拍之前就已经被制作者精心策划与设计好了。什么时候让人感动落泪，什么时候让人心跳加速，什么时候让人愤怒，什么时候勾起人们淡淡的忧伤情绪……这些都早已被电影制作方加以精心计算。电影产业只不过是按照已经制定好的程序展开运作，观众在观看电影时便自动地被“卷”入这套程序里。

我们不禁要问：经过制作者精心策划与设计的作品应该会留下“人为的痕迹”，给观众以“刻意”的感觉，但实际上文化作品却以十分“自然”的方式打动观众，观众的情绪反馈也是“自然而然”地发生。那么，如何使观众不知不觉地，即自然地进入制作方营造的气氛里？这就涉及制作者对制作细节的把控问题。

制作细节专业化

文化工业领域的制作方都是专业人士，他们的本职工作就是对制作技术和细节予以专业的把控和计算，他们凭借娴熟且高超的制作技艺制作出看似“自然”的作品，从而使观众“自然入戏”。

比如，在电影产业里有导演、编剧、灯光师、摄像师、演员等分工，每一类专业人士吃透自己领域的业务细节，将制作技巧化为固定的

模式与套路。在精湛制作技艺以及模式化套路的加持下，制作团队制作的电影作品便表现出“自然”的状态，没有了“人为的痕迹”。而如果你去欣赏非专业或演技欠佳的演员表演时，就会有“出戏”和“不自然”之感，就是这个道理。

当观众身临其境地融入电影的气氛中，便会跟随剧情的演绎时而哈哈大笑，时而悲伤落泪。在不知不觉中，观众便陷入这套“自动化的反应机制”里了。

被计算的文化商品

文化工业的主人在进行商品生产前，就已经先行地进行了设计。所有展现于大众面前的文化作品都是已被策划、加工、渲染过的文化商品，所有展现出来的作品都是细节模式化的产物。大众所接受的正是经过“处理”的价值理念。

可以说，文化工业就像一台复杂的机器，它自身按照一个事先设置好的程序进行运作。制作者的制作技巧要受制于这套程序，普通消费者的反馈，乃至其需求本身，也受制于这套程序的控制，仿佛一切都被安排好了。只要文化工业这台大机器不停止作业，作为一个个小齿轮的普通大众就一直会被机器带动起来自动运转，根本停不下来。

你觉得自己自然地流露着快乐、愤怒、悲伤、愤怒等情绪，殊不知在这一切发生之前，它们就已被精确地计算好了。正如霍克海默与阿多诺所说：“从根本上来看，虽然消费者认为，文化工业可以满足他的一切需求，但是从另一方面来看，消费者认为，他被满足的这些需求，都是社会预先设定的，他永远只是被规定了需求的消费者，只是文化工业

的对象。”[27]

总体而言，文化工业体现出来的正是理性精神，这套“被规定”“被计算”的系统本身就极具理性色彩。文化创作者无法自由创作，需要将受众方的可能反馈纳入创作思路中，并且，在对传播效果精准计算的基础上才开始进行创作，而制作者已对结果有所预判，一切都在制作者的掌控之中。文化工业期望建构的正是这样的掌控系统，而这样的系统正意味着某种“统治权力”。

《启蒙辩证法》对资本主义社会的揭露是赤裸裸的。发达资本主义社会弥漫的文化工业氛围，其背后却映射出人对“统治权力”的终极渴望。统治者好似一个高高在上的隐士，看人间冷暖，看世间变幻，只是这一切都早已被精心地策划安排，一切都逃脱不了统治者建构的掌控系统。

08
文化工业大骗局（下）：
娱乐至死

当文化工业系统将作品推送于观众（受众）面前时，受众方的反应如何呢？

有人可能会说，受众有拒绝购买文化消费品的权利。但实际情况是人们非但没有拒绝，好似还特别享受文化消费的乐趣。人们看商业电影、听流行音乐、看时尚杂志、欣赏娱乐节目……这些已然成为日常休闲生活的常态，大部分受众对这套文化工业系统是予以认可的。

那么，文化工业到底如何影响受众，受众是否对文化商品本就有着内在的需要？接下来，我们将通过对文化工业中“娱乐系统”的分析探寻答案。

文化工业—娱乐系统

《启蒙辩证法》中明确表示：“文化工业还依然保留着娱乐的成分。文化工业对消费者的影响是通过娱乐确立起来的。”[28]

说到“娱乐”，大家并不陌生。“娱乐”与“快乐、轻松”的感觉直接挂钩，娱乐活动可以愉悦人的身心。可以说，文化工业最终要建构的正是一套娱乐系统，生产文化产品的目的就是要让受众感到快乐，忘却烦恼。

而从根本上说，文化商品之所以有市场，大众之所以愿意去消费，

是因为受众对“娱乐”本身有着内在的需求。受众需要找到一种情绪的释放方式和一种精神的解脱途径。

那么，好端端的人为什么要寻找解脱？是不是因为人本身受到了什么压抑？这就要结合写作者写作时的社会环境去理解。

《启蒙辩证法》中提到：“晚期资本主义的娱乐是劳动的延伸。人们追求它是为了从机械劳动中解脱出来，养精蓄锐以便再次投入劳动。”[29] 也就是说，在当时发达的资本主义社会里，在机器化的工业生产模式下，人们每天要进行机械化、重复性的劳动，人们处于被奴役的状态并对此深感厌恶。劳动过程不再是一个快乐的自由的过程，劳动成为实现某些其他目的——生存的手段。人们特别希望从这种机械状态里解放出来，去寻求自由与快乐，去找寻解脱与刺激。

因而，人们对“娱乐”本身有着内在的需求。而文化工业生产出来的文化商品，正好满足了人们的需要，文化商品的娱乐属性填补了人们对娱乐需求的空白。在工作之余的闲暇时光，人们可以去看看电影、听听音乐，在嘻嘻哈哈的笑声中，彼此消解着疲惫。

这里需要注意，“早在文化工业出现以前，娱乐和文化工业的所有要素就已经存在了”。[30] 但为什么经由文化的工业化生产后，娱乐体系就成为了控制大众的手段呢？

娱乐：对大众的欺骗

娱乐系统所具有的欺骗功能，正是文化工业沦为意识形态操纵工具的原因所在。

娱乐的消遣气氛——对反抗的逃避

电影、流行音乐以及戏剧演出等文化形式，通过营造一种娱乐的消遣氛围使人感到快乐。而“快乐意味着什么都不想，忘却一切忧伤。根本上说，这是一种孤立无助的状态。其实，快乐也是一种逃避，但并非如人们认为的那样，是对残酷现实的逃避，而是要逃避最后一丝反抗观念。娱乐所承诺的自由，不过是摆脱了思想和否定作用的自由”。[31]

也就是说，文化工业营造的氛围使人们不自觉地放松警惕。人们只需沉浸于眼前的作品，头脑里不必思考现实的种种问题，以此便可释放压抑已久的各种情绪，包括痛苦、忧伤、愤怒甚至极端的反抗。

文化工业就像麻痹的药剂一样，对人有镇定安神之效；文化工业也如一个“温情的杀手”，让人在愉悦中忘掉烦恼，逃避恶劣现实。

文化工业的过滤——思考力的丧失

所谓“文化工业的过滤”是指制作人对文化产品进行的“加工”——对“植入什么元素、安插什么细节、表达什么思想以及可能起到的传播效果”等问题予以精确计算。

从哲学上来说，“文化加工”的过程可看作制作人对世界的感性杂多予以重新整理的过程。制作方会先整理一遍内容，把希望受众看到的部分留下，把不希望受众接触的内容过滤掉。而“加工”这个操作本身就已先行包含制作方对世界的理解，由此生产的作品便被植入了制作方想表达的内容，或是一个理念、一种规则，甚至是某种价值体系。

恰恰是这道文化工业的“过滤”工序，对受众产生了致命的问题。它

帮助受众省略了一个关键步骤——对世界的感性杂多进行整理，从而促使受众逐渐丧失思考能力。

想想看，一个人认识世界的过程本应该是这样的：人投身于世界去接触真实发生的事情，从世界的感性杂多中整理、探寻其背后的本质规定性。人运用思维能力从众多现象中把握核心本质，作出自己的判断。也就是说，这个过程需要人们自己进行思考才能得以完成。

但现在的情况是，文化商品帮大众省略了这个本应该由人运用思维对感性杂多进行整理的过程。制作方已经把一切整理（过滤）好了，受众不用再绞尽脑汁思考什么、反思什么，只需乖乖地坐在屏幕前观看并接受作品所呈现的内容，沉浸于娱乐气氛里即可。并且，受众还会产生这样一种感觉：以为屏幕里呈现的画面就是真实的世界，以为作品中所呈现的内容就是生活与世界本身[32]。而这样的感觉又加强了受众对作品的接受度。

如此，人的思考力逐渐丧失，人的个体性逐渐被消解。到最后，大家都一样，每个人都听命于这套文化工业体系输出的价值体系。

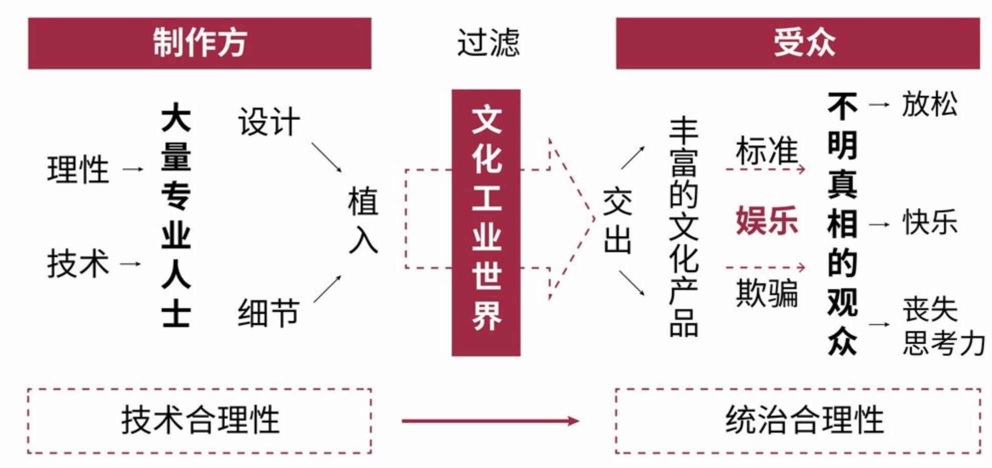
你也许会质疑，世界上总有一些有个性的人存在，并非所有人都一样。正如《启蒙辩证法》里所说，的确还是有“留着小胡子、带着法国口音、操着低沉的女人腔，带有卢卑奇（Lubitsch）的风格”的人，但“每个人手里拿的身份证却都是一样的”。[33]也就是说，这些所谓的个性都必须被统摄于社会整体秩序和体系之内，一旦这些个性超越于社会秩序和系统的运作，就会被予以清除。

娱乐至死

随着文化工业的不断发展，最终便会导致“娱乐至死”的结局。这里的“死”不是指人的生命之死，而是大脑的死亡、思考力的死亡。

人们接受的是经过处理与过滤的内容产品，人们越来越懒惰而更愿意享受这顿摆在面前的、已调好味道的精神大餐。人们整日沉浸于“嘻嘻哈哈”的享乐氛围里不能自拔，笑声吞噬了凝神思考，最终也会吞噬一切。人的思维能力被逐渐消解，人们不再反思什么，更不必反抗什么，因为所有情绪都可以找到释放的出口。

文化工业的主人以普遍性统治了特殊性，普通大众变得同一而没有个性。文化工业系统最终营造出一个没有自由可言的社会，正如《启蒙辩证法》里所说：“人格所能表示的，不过是呲呲牙、放放屁和煞煞气的自由。”[34]



文化工业“大骗局”的整体逻辑

09
文化工业：一个巨大的广告系统

文化工业的“欺骗”究竟何以长久地持存下去？

除了付费的文化商品外，市场上还存在很多免费的内容，如收音机广播节目、电视新闻等。那么，人们只要不选择付费内容，不进入文化消费领域，而只选择免费的内容，不就可以摆脱“被骗”的困局吗？免费的文化内容又是如何影响受众的呢？

免费内容对受众的影响

我们不妨回到《启蒙辩证法》写作的年代，以收音机为例进行理解。

收音机广播的最大特点是具有“伴随性”。我们打开收音机，广播节目便会随即播放。无论你做什么，声音总会一直伴随着你。至于其内容是新闻、音乐还是相声，你的大脑不用对其做出甄别与判断。它播放什么，你的耳朵就听什么。

长此以往，人们便会养成这样的习惯：对这样的媒介技术以及经由如此媒介技术传播的内容，都保持“自然默许”的态度。因为内容可以免费获得，人们也就不再对内容本身有所期待与反思。媒介技术及其内容在人们心中也渐渐地具有了“客观性”的存在属性。人们不再抗拒，而是默许了这一切的发生。

在收音机的另一头，播音员按照早已准备好的稿件进行播报，人们

接受的免费内容其实也是被编排、策划过的内容。如《启蒙辩证法》所说："在官方广播中，人们从公共生活那里形成的所有自发性都受到了控制，都受到了训练有素的监听者、视听领域的竞争者以及各种经过专家筛选的官方广播节目的影响。对那些很有才干的节目制作人来说，早在他们借助工业把自己展现出来以前，他们就已经把自己划入到工业范围以内了，否则，他们不会如此投入地从事这项工作。"[35]

可见，免费内容虽不以牟利为目的，但却深深地影响着每一个人，对大众予以自然的"欺骗"。

文化工业与广告

人们一旦投入日常生活，就必然会被扑面而来的文化信息[36]包围而无法抽身，这种感觉犹如生活在一个被广告包围着的系统中。可以说，文化工业的实质便是一个巨大的广告系统。文化工业与广告的运行机制，都具有着内在一致的大众欺骗性。

现代社会中，商业广告[37]是如何欺骗大众的呢？我们可通过语言的"所指"和"能指"两个概念加以理解。

比如，你为一个咖啡品牌做广告。如果你撰写的广告语是对咖啡产品本身进行的描述，如产地、味道、特色等，那么这样的广告语就停留于语言的"所指"层面；如果你将咖啡赋予除商品以外的其他意义，如喝咖啡代表一种小资的生活方式，此时咖啡便被视为某种生活方式的符号了，那么，对商品附加价值的描述就是语言的"能指"层面。

为了牟利，广告主会夸大其辞，在"能指"层面赋予商品更多的意义与符号。商品因此被过度"包装"，被赋予了更多可能性。这就会导致消

费者沉浸于语言“能指”营造的意义与符号世界，从而被诱惑不断买单。广告的欺骗性就体现于此，广告的功能已不仅限于介绍产品本身，而是拓展到传递超出商品以外的价值和意义。

同理。表面上，文化工业系统生产的是具体的作品，如一部电影、一首歌或一本畅销书，但实际上它想借此推送给受众的是加之于作品以外的意义与符号系统——作者要表达的思想、传递的价值以及最深层的统摄于生活的标准化规则。

文化工业最后的目的，是希望受众对标准化的生活规则、社会规则予以认同。那么，这何尝不是一种欺骗？文化商品采用广告的欺骗模式获得大众对规则的认同感，从而确立大众对统治权力的认同。最终，文化工业沦为了意识形态的操控工具。

对现实生活的自然复制

文化工业的主人如何巧妙地让大众欣然接受隐含在作品背后的这套内容呢？恰恰是通过作品本身所呈现的“对现实生活的自然复制”之态来达到。

文化工业的主人并非以渲染乌托邦的极乐世界为初衷，而是老老实实地去刻画生活本身——运用技术化与艺术化的手法把现实生活本来的、真实的、自然的样子复制出来，搬入大屏幕。

通常来说，一部好作品的重要标准就在于其是否对现实有着真实的反映。人们之所以会被电影感动，无非是电影表达出了人的真情实感——或是悲苦的命运、凄惨的遭遇，抑或是胜利的喜悦、对真善美的向往……人们都能从中找到自己生活的剪影，也可以从电影角色中看到自

己。

当人们很自然地在作品里看到“生活本来的样子”时，便会自觉发出感叹：是的，这就是生活！

经由这个过程，人们便被逐渐强化地相信这样的理念：生活就是这样的。生活本身拥有着绝对的意义，是不可被超越的。无论人再怎么“能”，都无法挣脱生活本身对自身的束缚。那么，生活本身中的那个最绝对的东西是什么？便是生活的内在规则以及社会的内在规则。最后，人们便不知不觉地接受了规则对人的控制。

这就是文化工业的高明之处，也是它的诡计所在。

文化工业并没有强迫人们一定要接受什么，制作方也只是通过专业手法将自然的真实生活复制（创作）为文化作品，从而传递出“生活本就如此”的理念[38]而已。但正是这样的操作，使得人们产生了对“绝对生活意义”的认同。而一旦人们对“绝对的生活”予以认可，其实也就等于认可了隐藏其背后的生活规则乃至社会规则。

文化工业用广告手法，传递出了超越作品本身的内涵。它不断告知人们生活的真相，但实际上却是借以强化人们对生活的绝对意义以及社会的标准化规则的认同。最后，人们不得不进入这套意义和符号系统，受其控制、任其摆置。但一切又显得好似是人自愿为之的，一切的发生都是顺其自然的。

文化工业实质上就是一场“骗局”，只不过它太过温柔，没有暴力与野蛮色彩，以至于让人难以察觉。

要么接受，要么出局

当文化工业与广告合流后，最终便会营造出这样的氛围：现代人，要么进入生活、进入人生的游戏中，接受这套规则与意义系统，从而获得各种身份更好地活下去；要么就被生活彻底抛弃，被规则系统彻底排除在外，彻底出局，最后丧失所有。

现代人已丧失自由，没有选择的余地。因为人是类成员，而不是一个个鲜活的、带有个性的个体。每个人都一样，都只是作为被社会规则统摄下的一个个小分子。

想想现实生活，大家或许会有同感。人要生存下去，就必须遵守一套生存法则，要工作、挣钱、结婚生子、养家糊口，于是人在无形中就会被众多的规则系统钳制住。人必须进入各个领域的规则系统中，才可能获得相应的身份，以此才能更好地生活。

而人们又心甘情愿地被规则控制，因为人们会认为，在接受规则的层面上，每个人都是平等的，每个人都有资格接受来自规则的拣选。

媒体报道中总会有各类励志故事，比如某某企业家出身贫寒，经过不懈努力成为商界精英，从而腰缠万贯。文化工业对励志故事的渲染、对“成功”本身的复制，不过是在给人强加一种信号：只要你努力奋斗、坚持付出，你也可以和故事里的人一样成功，你也可以和他们一样成为精英。当你深受鼓舞，努力付诸实践时，便会不自觉地成为了这套规则的践行者。

对《启蒙辩证法》的反思

《启蒙辩证法》的整体基调略显悲观。霍克海默与阿多诺对资本主义社会的负面影响乃至整个人类文明发展史的思考、对启蒙理性所带来

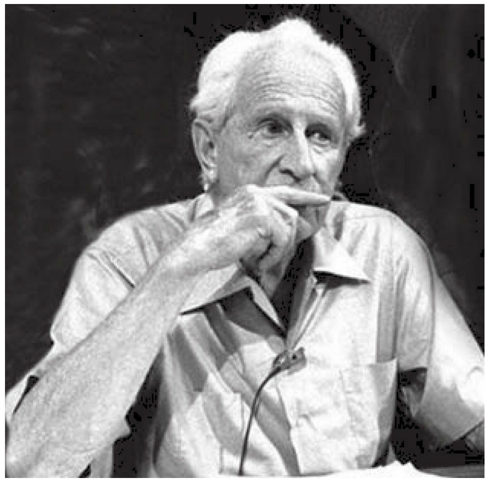
的现代世界的批判、对文化工业本质的赤裸裸的揭露、对人的无限膨胀的权力欲望的反思等，多少都带有极端色彩。他们似乎认为现代性问题已无药可救。

不过就当下而言，“启蒙理性”当然有值得肯定的一面。现代科技给人带来了生活的便捷，文化工业也丰富了人们的休闲生活，给人带来快乐，我们不能将其一棒子打死。

批判启蒙理性与文化工业，并不意味着我们要因此回到原始社会、抵制一切技术，而是说我们要通过批判理性，从而更好地进行理性批判，让理性回归多维度的理性，因为人不应该缺少反思和批判的能力。

霍克海默与阿多诺对“启蒙理性走向自我毁灭”的反思，也恰恰证明了对“启蒙理性”本身具有的反思能力的守护。作为现代人，我们应该具有这样的批判性思维，这是对哲学自我批判思维的守护，也是对自由本身的守护。唯有如此，我们才能在物欲横流的世界里从容淡定，不迷失。

10
马尔库塞：单向度的人



赫伯特·马尔库塞（Herbert Marcuse，1898—1979年），德国裔美国哲学家、社会学家和政治理论家，法兰克福学派的一员。他主要研究资本主义和科学技术对人的异化，代表作有《理性与革命》《单向度的人》。

激进哲人马尔库塞

1898年7月，马尔库塞出生于德国柏林的一个资产阶级犹太家庭。年轻时，他曾加入德国社会民主党，受到马克思主义的影响，而后退出政治舞台转向学术研究。

1919年，马尔库塞先后进入柏林大学和弗莱堡大学学习哲学，在海德格尔的指导下获得哲学博士学位，随后进入法兰克福社会研究所工

作。1934年，他因受法西斯迫害而流亡美国。

马尔库塞是法兰克福学派里著名的左翼代表人物。他结合马克思主义与弗洛伊德主义的相关理论，吸收了黑格尔、海德格尔以及阿多诺等人的思想，他的观点具有很强的激进色彩，对发达的资本主义工业社会予以最猛烈的、不留情面的、革命性的批判。《单向度的人》《爱欲与文明》《苏联的马克思主义》以及《反革命与造反》便是他的代表作品。

20世纪60年代末，马尔库塞积极支持学生的造反运动。他不但给学生提供精神的武器，还亲自参加示威静坐等活动，因而他被誉为“左派哲学家”“青年造反者的明星和精神父亲”，他与马克思、毛泽东并称“3M”。

马尔库塞到底提出了什么观点？我们将从“单向度的内涵”“单向度社会形成的原因”以及“本能革命”这三个维度对马尔库塞的哲学观点进行解析。

单向度的人与社会

20世纪以来，资本主义社会进入一个新的发展阶段。随着科技飞速发展，工业文明产生了巨大的社会效益。劳动生产率不断提升、社会财富不断增加、人们的生存条件得以不断改善……这个发达的工业社会看上去是越来越富裕了，社会机制也越来越健全，每个人都在享受着现代社会带来的各种福利。

但在马尔库塞看来，这个看似美好、健全的发达资本主义社会其实是一个病入膏肓的社会。如《单向度的人》这部著作的译后记所说：

> 《单向度的人》是马尔库塞最负盛名的一部力作。这部著作的中心论题是：当代工业社会是一个新型的极权主义社会，因为它成功地压制了这个社会中的反对派和反对意见，压制了人们内心中的否定性、批判性和超越性的向度，从而使这个社会成为了单向度的社会，使生活于其中的人成了单向度的人。[39]

通俗来说，向度可以理解为方面、维度的意思。多向度意味着多元化、多方面。那么，多向度的社会则意味着社会有很强的包容性，可以允许不同的声音和意见出现；多向度的人则意味着人是丰富的人、有着各种各样想法的人。

但马尔库塞揭露发达资本主义社会并不是一个多向度的社会，不是一个开放的、有包容性的社会，而是一个“单向度的社会”——只有肯定的向度，没有否定的向度的社会。发达资本主义社会是一个极权主义的社会，不允许有反对派和反对意见，所有不利于社会统治秩序的声音都要被压制，所有具有否定性、批判性和超越性的思想都要被排除在外。

那么，生活在这个社会中的人就是“单向度的人”。人的思想只有一个向度——对当前社会的统治秩序予以肯定。人们丧失了对社会进行批判和否定的意识与能力。

这就是马尔库塞对发达工业社会的意识形态进行批判的核心要义。看似发达的、欣欣向荣的资本主义社会，其实质是一个新型的极权主义社会。整个社会就如同一台巨大的运转机器，作为机器上的小零件，每个人必须跟着这台机器不断运转。

11
马尔库塞：对科学技术与文化工业的批判

基于对“单向度社会”的理解，我们不禁要问：西方发达的资本主义社会不是提倡民主和自由吗，其怎么就成了单向度的极权社会了呢？

一种新型的极权统治

马尔库塞认为，发达的工业社会采取一种“新型的极权统治”方式，它以非暴力、非冲突、非政治化的手段为人们营造出一种美好的生活图景。当人们遵从这样的生活方式就可以获得幸福时，每个人便会不自觉地服从于这样的统治秩序。人们就像身处一个温柔之乡，逐渐丧失政治反抗的意识。

从表面上看，发达的资本主义社会是极其民主与自由的，但其背后却是不民主和不自由的，其政治话语体系也是极其封闭的。

那么，这种“新型统治方式”的具体操作手段是怎样的，其内在逻辑是什么？为什么它可以实现对人的“单向度”的塑造？如此病入膏肓的资本主义社会，何以保持超稳定的运行状态？

接下来，我们将从马尔库塞对科学技术和文化工业的批判加以剖析。

科学技术不再中立

科学技术的迅猛发展为发达的工业资本主义的发展提供了先决条

件。我们不妨来说一说“技术”这件事。

按照传统观念理解，“技术”应该是中立的工具和手段。技术本身不具有价值倾向性，技术的价值体现于人们对它的使用中。但发达的工业社会逐渐改变了这种“技术中立”的观点。技术不再是中立的，而变为一种新的统治形式，对人予以意识形态的控制。

在马尔库塞的年代，技术的发展为资本主义带来了一个最为显著的变化——生产方式更加机械化和自动化。

这将意味着什么呢？

马尔库塞说：“机械化不断地降低着在劳动中所耗费的体力的数量和强度”[40]，“对于更发达的自动化工厂，体力转变为技术和思维技巧的特点更加突出”[41]，“发达资本主义愈益完善的机械化劳动却在改变着被剥削者的态度和地位”[42]。

自动化的生产模式使生产效率得到提升，工人从体力劳动支出逐渐变为技术和技能的支出。工人不再是处于劳役重压下的牲畜，越来越多的工人成为了“白领”，工人的地位得以改变，工人的自我感觉也越来越好。

且这种自动化的生产模式，使得工人逐渐形成了机械共同体的技术组织。这样的技术组织讲究的是团队协作，每个工人只有在团队中才能发挥自己的价值。因此，工人与工厂形成了更为紧密的依存关系。

工人阶级对立的情绪似乎有所缓和，阶级的差别看似呈现出平等化的趋势。工人可以和他的老板观看同样的电视节目，游览同样的旅行胜地，打字员也可以打扮得同她的雇主女儿一样漂亮。

阶级差别的平等化，日益显示出它的意识形态功能。因为工人阶级的自我感觉开始慢慢好转，加之因为科技的发展提升了工人阶级的生活水平，大多数工人都在享受着消费社会带来的舒适感。于是，工人们逐渐丧失反抗的意识。工人阶级与现存劳动制度对立的意识日趋消失，“工人阶级似乎不再与已确立的社会相矛盾”[43]，工人阶级不再具有革命精神，而成为“沉默的大多数”。

总体来看，这套“新型的统治方式”的逻辑便是：技术发展—生产效率提升—生产更加机械化和自动化—工人由劳动支出变为技能支出—工人阶级，即被剥削者的态度和地位得以改变—阶级差别呈现平等化趋势—工人阶级逐渐丧失反抗的动力。

可见，技术理性以看似“合理的方式”对社会结构以及思想形态进行全方位的塑造，对人予以了全方位意识形态的隐式控制。因此，技术不再是中立的技术。技术理性塑造出的社会氛围，使得人们沉浸于“快乐”中无法自拔，人们最终丧失反抗力与批判力，只能乖乖地服从于技术理性的统治。

文化工业制造“虚假的需求”

马尔库塞认为，现代的资本主义社会的统治阶级特别善用大众传媒手段，如广播、电视、电影、报刊杂志、广告等制造“虚假的需求”，从而控制人们的生活。文化工业已经沦落为统治阶级的意识形态的统治工具。

那么，什么是“虚假的需求”？

比如，你对某个商品并不是特别需要，但因为一个诱人的广告，你

脑子一热立刻购买了这个商品。那么，你对这个商品的需求就是通过传媒的手段制造出来的虚假需求，实际上你并非真正需要它，你只是受到了广告的诱惑而成为了被消费的对象。

在马尔库塞生活的那个年代，他早就发现了这个现象。各种广告的渲染、电视广播节目的引导不断地给大众强化着“高消费和高商品化的生活方式”，似乎只有这样的生活才配得上“品质”二字。

于是，长期处于如此传媒气氛中的人们，就会根据传媒信息塑造的生活理念来安排自己的生活。电视里的人如何穿衣搭配，自己也如何穿衣搭配；电影里的人如何在海边度假，自己也如何在海边度假……正如马尔库塞所说：“人们似乎是为商品而生活。小轿车、高清晰度的传真装置、错层式家庭住宅以及厨房设备成了人们生活的灵魂。”[44]

那么，人们如何满足这不断膨胀的虚假需求呢？唯有更加努力地去工作挣钱，才能购买商品满足自己的需要。当大部分人一心投入工作后，便没有额外的精力去批判社会、做出出格的事情，于是反抗社会的情绪自然就被转移，反抗社会的冲动自然就被消解。每个人都会乖乖服从于这个社会的内在秩序。

在马尔库塞看来，文化工业要渲染的正是这样的社会氛围：被制造的“虚假的需要”不断牵引着人们的生活，人们把媒介输出的内容当作真理，并追随着被塑造出来的所谓品质生活。从此，人们对物质的欲求愈发膨胀，对精神的追求越来越淡化。而唯有更加投入地工作，人们才能满足这“虚假”的需求。最后，人们的价值观、理想甚至逻辑思考力都被社会流行的模式所规范，每个人都变为了“同一个人”。

这就是“新型的极权统治”得以展开的内在逻辑。科学技术和文化工

业联手，从物质生产、消费、大众传媒、广告和精神文化等领域对大众予以了全方位的控制。在这种统治方式下，社会沦为了单向度的社会，人沦为了单向度的人。

12
马尔库塞：爱欲与文明

面对资本主义社会发生的如此异化的现象，马尔库塞又提出了什么解决办法呢？

爱欲与性欲

马尔库塞吸收并改造了弗洛伊德的性本能理论，提出了自己的爱欲理论。他认为人的本质是生本能，即爱欲。

爱欲不完全等于性欲，它比性欲的范围更大，还包括其他各种追求快乐的欲望，是具有多种形态的生命本能的总和。爱欲活动的最高目的就是使人获得快乐。

比如，性活动可以使人快乐，吃一顿美食可以使人快乐，同样，看电影、读书、交朋友也可以使人快乐，所以性欲、食欲以及精神的欲求都是人的爱欲的体现。

爱欲与文明

马尔库塞对弗洛伊德的压抑理论[45]做了发挥，他认为：人类文明是对人的爱欲的压抑。马尔库塞区分了两种压抑：基本的压抑和多余的压抑。

基本的压抑

基本的压抑，通俗理解就是为了维持社会生存所产生的必不可少的压抑。基本的压抑是社会发展所必需的压抑。比如，在原始社会，生产力水平低，人们的生活水平更低，为了维持基本生活，促进社会发展，人类被迫以集体劳动的方式获得更好的生存。集体劳动的方式，在无形中迫使人们放弃本能的快乐以及自发性原则。

人类社会要谋求发展，就要对人的爱欲进行压制。这种情况下产生的压抑在一定意义上是必需的，也是合理的。

多余的压抑

随着生产力的提升，人们解决了物质匮乏的问题，人类社会进入“富裕的社会”阶段。这时，统治者为了维持某种统治形式而进行的社会控制以及对人的本能的压制，就属于多余的压抑。比如，制定出来的各种社会制度，用效率原则取代人们实现爱欲的快乐原则等就是多余的压抑的体现。

在马尔库塞看来，整个发达工业社会的文明对人的压抑都属于多余的压抑。

这些外在的规定，只会让人们丧失快乐从而变得痛苦不堪。人们的生活变得十分紧张，无形中要承受更多的心理负担。

马尔库塞认为，多余的压抑是不合理的，这是一种对人性的摧残。

一场“大拒绝”的本能革命

既然整个发达工业社会的文明对人类造成了如此影响，马尔库塞又

提出了怎样的解决办法呢？他提出了要进行一场本能结构的革命，即本能革命。

本能革命

本能革命意味着彻底解放爱欲的革命。每个人要尽情释放自我的本能，从压抑的状态中彻底解放出来，不要服从于技术，也不要追求生产效率。人们要去追求的是本能的快乐。

本能革命不是政治经济革命，而是一种心理学意义上的革命，它要改变人自身的心理结构，即人们要从心理层面改变对世界的看法。比如，你之前对一件事是保持肯定态度，现在要对其进行否定和拒绝。“本能革命”就意味着你要勇敢对现实说“不”。

大拒绝的态度

在马尔库塞看来，本能革命体现出一种“大拒绝”的态度。人们要对一切现存的东西进行完全、彻底的拒绝，人们要揭露资产阶级的假民主，拒绝服从暴君统治，要进行个体性暴乱，否定组织性和纪律性，从而表达出一种极端的反抗态度。

这颇有一点挑衅现存统治秩序的意味：要将一切造反者联合起来，对发达资本主义工业社会的一切现存东西进行彻底否定。

“马尔库塞的这种斗争策略在20世纪60年代曾被美国一些新左派具体化为反对一切‘无意义工作’的‘嬉皮士’运动。即一些出身于中上层家庭的青年，留着长发，穿着破烂或奇装异服，服用麻醉药品，离开家庭而群聚，以此表示对现代社会的反抗。” [46]

可以说，马尔库塞的这套“大拒绝”的方式，带有浓厚的无政府主义色彩和极端的个人主义色彩。在他看来，“只有混乱的、无政府主义的反对派，政治的和道德的、理性的和本能的反对派，拒绝参加罪恶的把戏，厌恶任何繁荣和任何强迫协议，才能毁灭这个制度”。[47] 因为这个制度既不能“容忍”又不能“压制”这些手段。

那么，通过如此极端的“大拒绝”，马尔库塞希望达到一种什么样的结果呢？

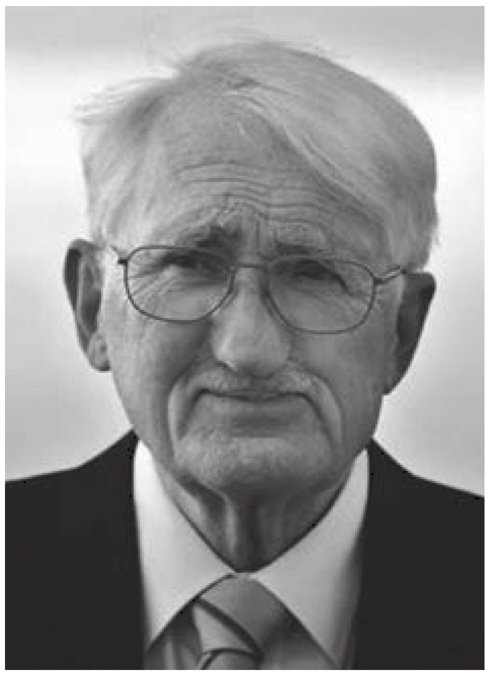
他希望建立一个以“快乐原则”为基础的社会。人的解放最终回归于爱欲层面，只有当人的爱欲得以满足，人才能够获得真正的快乐。在这个理想社会中，没有多余的压抑，人们可以获得真正的自由，一切冲突、敌对以及反抗的情绪都消失了。

如马尔库塞所说，到那个时候，“道德和美学的需要变成基本的、生死攸关的需要，并走向两性之间、世代之间、男女和自然之间的新关系，自由被理解为根植在这些需要的满足之中，它们是激发美感的、伦理的和合理性的集于一身”。[48]

13

哈贝马斯：晚期资本主义社会的新特征

如果说霍克海默、阿多诺以及马尔库塞属于法兰克福学派的第一代代表人物，那么哈贝马斯则是法兰克福学派的第二代代表人物。



尤尔根·哈贝马斯（Jürgen Habermas，1929—今），德国当代最重要的哲学家、社会学家之一。历任海德堡大学教授、法兰克福大学教授、法兰克福大学社会研究所所长以及马克斯·普朗克学会生活世界研究所所长。1994年荣休。他同时也是西方马克思主义法兰克福学派第二代的中坚人物。

哈贝马斯的生平

1929年，哈贝马斯出生于德国。1949年起，他在哥廷根大学、苏黎世大学和波恩大学学习哲学、历史、心理学以及文学等专业。1954年，哈贝马斯获得博士学位，而后到法兰克福社会研究所工作，担任阿多诺的助手。但因为与所长霍克海默的观点有分歧，他于1959年离开法兰克福社会研究所。

1961年，他在马堡大学获任大学教师资格。1961年至1964年，他在海德堡大学担任哲学副教授。1964年，哈贝马斯重返法兰克福社会研究所。1971年至1980年间，哈贝马斯担任马克斯·普朗克学会生活世界研究所所长。自1982年起，他担任法兰克福大学哲学教授，一直到1994年退休。

哈贝马斯是一位多产的哲学家，发表了诸多学术著作，《公共领域的结构转型》《认识与兴趣》《后期资本主义的合法性问题》《交往行为理论》《现代性的哲学话语》等都是他的代表作。

哈贝马斯的理论出发点

哈贝马斯作为法兰克福学派的第二代主要代表，并不是简单复述第一代理论家，如霍克海默、阿多诺以及马尔库塞等人的社会批判理论，而是在继承第一代社会批判理论的基础上，对其做了更大程度的修正与改造。

他并不赞成霍克海默与阿多诺对“启蒙理性”所持的全盘否定的态度。他认为第一代理论家的最大问题在于他们忽略了对“理性”的全面研究，而只是片面强调“工具理性”的批判向度，缺乏扎实的理论根基。

在欧洲后现代主义的氛围里，哈贝马斯是为数不多的捍卫启蒙理性

和现代主义的代表。他认为，在进行理性批判之前，哲学家要先对“批判”本身予以重新审视，对理性予以全面研究——理性包含了哪些向度，对理性批判的规范基础予以界定等。他认为只有把这些工作做扎实了，才能进行下一步探讨。这就是哈贝马斯的理论出发点。



哈贝马斯的理论出发点及晚期资本主义理论

尽管哈贝马斯与第一代理论家存在分歧，但总体来说他仍然是法兰克福学派的成员之一。他与第一代成员观点的一致性体现在“晚期资本主义的理论”中。

晚期资本主义的理论

哈贝马斯认为，晚期资本主义社会已不同于马克思所生活的自由资本主义社会，出现了两个新的特征。

第一，国家政权对经济和社会生活的干预增强，必然保障了制度的稳定性。也就是说，由于国家政权对经济生活的干预，使阶级矛盾和冲突得到一定程度的缓解。此时，工人享受到更好的福利，其物质生活水平也有所提升，这就必然导致工人阶级丧失阶级意识与革命意识，丧失斗争与反抗的情绪。进而，发达的工业社会就不会因革命而解体，社会

趋向更加稳定的状态。

第二，科学与技术之间相互依赖，并日益成为第一生产力。

科学与技术日益取得合法的统治地位，人们享受着科学技术的乐趣，并越来越屈从于科学技术的统治。科学技术已不仅是造福人类的生产手段，而是沦为一种意识形态的操控工具。

在哈贝马斯看来，科学技术具有双重功能，一方面是生产力，另一方面扮演了意识形态的角色。就这一点来说，哈贝马斯同马尔库塞以及其他法兰克福学派成员的观点具有一致性。他们都认为：当时的社会问题已经从政治和经济的领域转移到意识形态的领域，人们被某种外在的力量温情地控制着，人们的思想在不知不觉中被压制。

面对资本主义社会出现的问题，不同于马尔库塞提出的“大拒绝”的激进方式，哈贝马斯提出了一种改良的方式，即社会交往或交往行为理论，来解决问题。

14
哈贝马斯：交往行为理论

面对晚期资本主义社会出现的种种问题，哈贝马斯提出以“社会交往”或“交往行为”的方式来解决问题，那么该如何理解“交往行为”理论呢？

工具行为与交往行为

哈贝马斯借助韦伯的工具合理性和价值合理性的概念，区分了人的两种行为：工具行为和交往行为。

工具行为是指人们为了达成某个目标而采取的行动。比如，一个人“种庄稼”的行为就是工具行为，工具行为是人为了达成目标——收获粮食而采取的行动。工具行为涉及人与自然的关系问题。

交往行为是指两个以上的主体之间，通过媒介符号（以人与人之间最基本的媒介为语言）发生的互动行为。比如，我对你说一句话，你反馈给我一句话，我们通过对话进行沟通与互动，最后达到彼此理解的目的。

那么，工具行为和交往行为背后的理性模式与思维方式分别指什么呢？

工具理性与交往理性

工具行为是受制于“工具理性”支配的目的行为，体现出主体性的思

维方式，即从主体到客体的模式——以主客二元对立为前提，主体对客体采取行为，最终达到某个目的。比如，“种庄稼”行为便是人（主体）对世界（客体）进行改造的行为。

而交往行为则由“交往理性”支配。这样的模式与工具理性的模式有所不同，不再是以主客二元对立为前提，而是以“主体间性”，即主体和主体之间互为主体的关系为基础。

具体来说，交往理性要处理和解决的是这些问题：主体之间要如何沟通，才能达到主体之间更好理解的状态？这需要构建出怎样的一套法则，才能够让主体之间的交往更加开放与自由，使主体之间更好地建立共识。通俗来说，交往理性就是让人与人之间的交往更加顺畅，实现良性互动、达到公平协商等。那么，对这套交往的规则的探讨就是交往理性的研究范畴。交往理性可以使交往行为更加合理化。

我们思考一下，好的交往方式是怎样的呢？是一个人对另一个人思想的独断灌输吗？不是的。应该是在交往中，两个人的思想可以发生碰撞、擦出火花，彼此平等对话，对对方观点可以提出修改、批评、保留或赞同的意见。这才是人与人之间理性的交往状态，也是交往行为最为合理化的状态。

以上我们从工具行为和交往行为的解析中，理解工具理性和交往理性背后的不同思维方式：工具理性是主体性思维的体现，而交往理性注重的是主体间性。

在工具理性的视角下，主体总有一种莫名的优越感：主体作为核心，对这个世界进行安排，从而实现某个目的；而在交往理性的视角下，主体变得谦虚，主体不再是统治世界的主宰者。人和人之间平等友

善，人开始尝试与他人对话、与世界对话。遇到问题时，大家要协商着来，在沟通中相互理解，从而消除矛盾。

如此看来，交往行为理论其实是较为温和的。但很遗憾，一直以来人们太看重工具理性而忽略了交往理性。现代科技等一系列外在因素，使人们不自觉地将工具理性视为向导，工具理性日益侵入人们的交往领域。人们的交往行为因此被扭曲化，变得越来越不合理。比如，现实中人与人之间的交往披上了功利色彩，就是最好的例证。

交往行为的合理化

哈贝马斯发现，当时的资本主义社会出现了以学生为主的抗议力量，他们抗议的动机并不是出于经济利益、福利问题，而是出于对自由、合理交往的需求。在他看来，此时社会最为迫切的任务便是扭转这样的局面：不能再完全以工具理性这个单向度的模式去看待世界，而是要更加注重交往理性的向度，让人们的交往行为实现合理化。当社会建立一套合理的交往互动机制时，人与人之间可最大限度地达到彼此理解，这些社会矛盾与冲突也不就解决了吗？

那么，如何实现交往行为的合理化？哈贝马斯提出了两点措施：

第一，选择恰当的语言进行对话。因为语言是交往行为的媒介，凡是有交往行为的地方，便会有语言行为。哈贝马斯强调，选择"恰当的"语言意味着要选择双方都能理解的语言，双方要在同一个维度进行沟通。

第二，承认和尊重共同的规范标准。通俗理解，大家坐下来一起沟通，要遵守一些普遍化的规范和原则，这样的规范标准能够代表大多数

人的意志，能够被大家普遍接受和遵循。在这些普遍的规范原则的指导下，才能够使得交往的过程合理化。

可以说，哈贝马斯的这套交往行为理论并没有什么火药味。因为“交往理性”倡导的就是大家能坐下来好好谈一谈。他认为，只要每个人都遵循交往行为的原则，就可以在现有制度下构建理性的社会状态。

总体来看，哈贝马斯的理论是一种改良主义，这与第一代理论家的激进方式有所区别。

小结：
社会的批判

本篇章我们主要介绍了法兰克福学派的社会批判理论，涉及霍克海默与阿多诺的《启蒙辩证法》，马尔库塞的《单向度的人》《爱欲与文明》，还有哈贝马斯的社会交往理论。

社会批判理论的背景

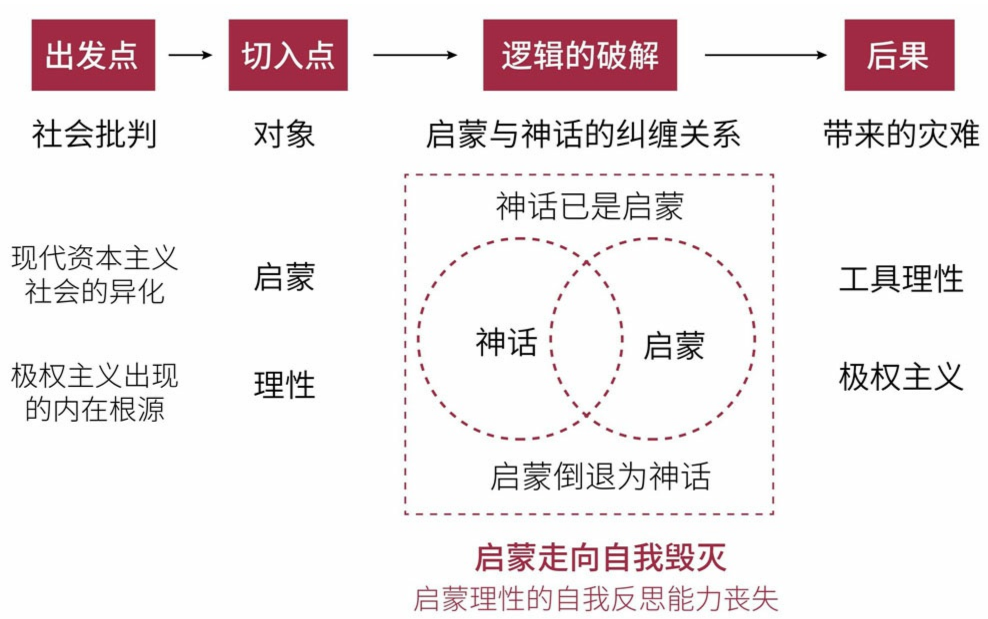
社会批判理论的产生与当时的社会环境有关。随着资本主义社会发展到了后工业化时期，科技的发展、文化工业的兴起、战争的爆发等因素交织在一起，社会出现了许多新的状况。工人阶级似乎甘愿被统治和压迫，人们对技术的追求、对财富的追求已经成为社会的主流价值观。这一时期的哲学家，开始思考这些社会现象背后的原因。

法兰克福学派从马克思的“异化”理论出发，对意识形态、科学技术、大众文化和心理机制进行了批判分析。但法兰克福学派的两代理论家也展现出了完全不同的风格：第一代理论家霍克海默、阿多诺和马尔库塞相对激进，他们的文字散发着激情和煽动性；第二代理论家哈贝马斯则相对保守，提倡改良主义。

霍克海默与阿多诺

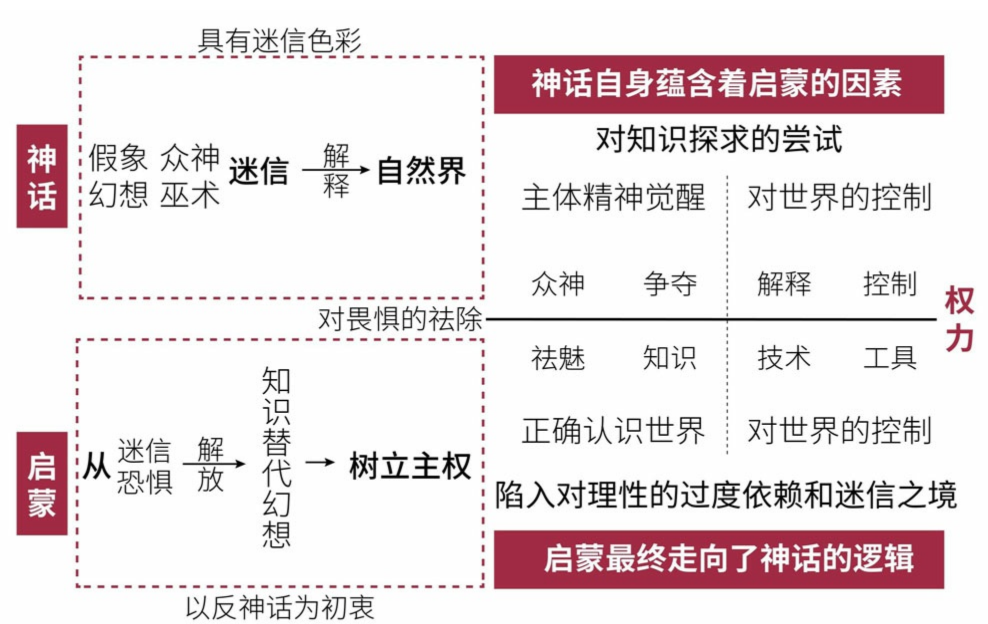
在《启蒙辩证法》中，霍克海默与阿多诺以“启蒙理性”为切入点进行分析。他们认为，人类非但没有因为启蒙进入真正的人性状态，反而陷入一种新的野蛮主义。于是，他们从两个角度——“人对自然的控

制”和“人对人的控制”批判“启蒙理性”，从而揭示现代性的危机。



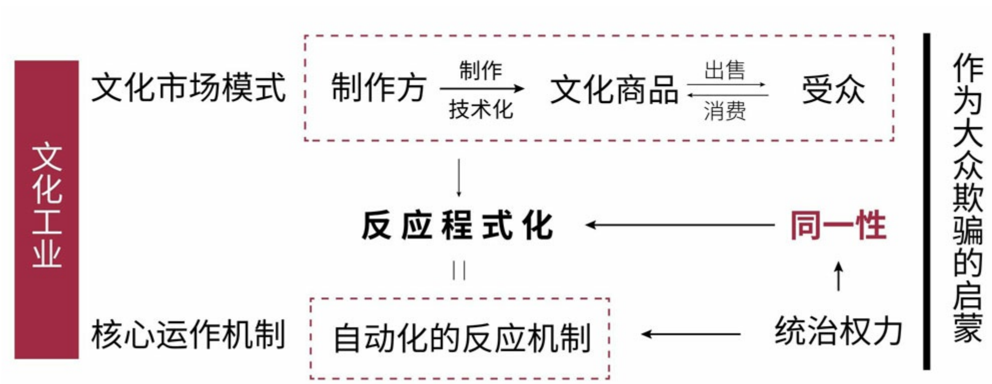
《启蒙辩证法》的脉络梳理

关于“人对自然的控制”这个命题，霍克海默与阿多诺通过探究“启蒙与神话的纠缠关系”，即“神话就是启蒙，而启蒙却倒退成了神话”予以破解。



“启蒙”在自我发展的过程中，丧失了“自我批判”的向度，最终走向自我毁灭之境。而这背后有一个终极原因——人对自然统治权力的建构。启蒙理性自始就以“权力”为导向，那么沦为“工具理性”就是必然之路。而一旦“工具理性”成为主导，现代性的危机便自觉爆发出来。人们的行为总是以实现某一目标为导向，人们不再考虑“为什么而做”以及“应该做什么”，进而也逐渐丧失了敬畏之心。

而“人对人的控制”这个命题的逻辑，则体现于文化工业这套系统的运作之中。文化工业模式看似是市场中的自发行为方式——制作方通过技术手段进行文化内容的机械生产，并复制为大批量的文化商品销售给大众，而大众对文化产品也有着内在的需求，于是双方一拍即合，一个提供商品，一个消费商品。



文化工业系统的运作机制

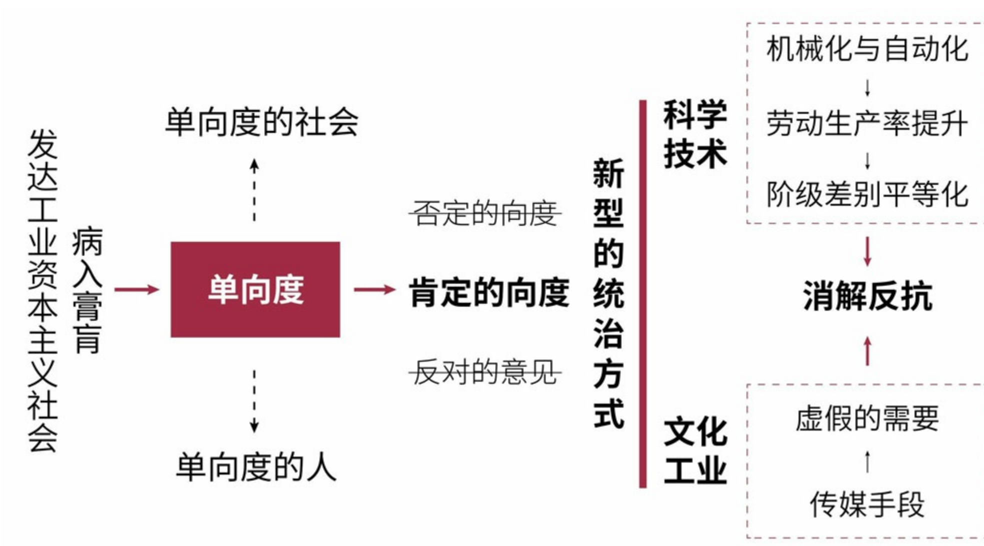
但实际上，文化工业承担起了意识形态的功能，沦为了统治者统治大众的工具。文化商品在被生产之前，就已经先行植入了制作方想植入的理念和价值观。大批专业人士将这些被规定好的细节进行处理，将自然的作品呈现于大众。最后，大众在娱乐的消遣气氛中，逐渐丧失思考能力。

可以说，文化工业就是一个巨大的欺骗系统，具有极强的理性色彩。

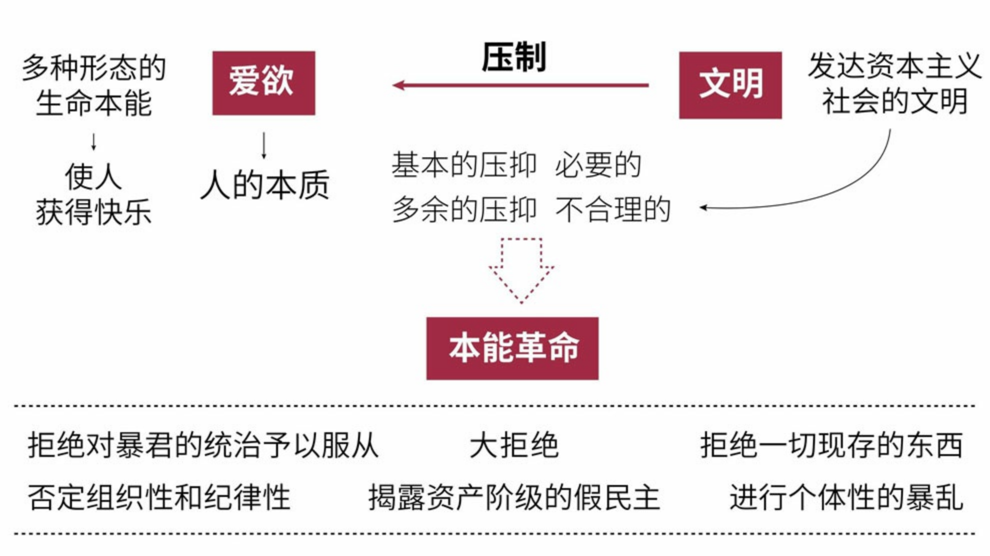
马尔库塞

马尔库塞对资本主义社会予以批判，他提出了“单向度”的概念。当时的社会只有肯定的维度，不允许有否定的向度和反对的意见，而这正是发达的资本主义社会新型统治方式的结果。

同时，马尔库塞也批判科学技术和文化工业，提出了“爱欲与文明”的理论。在解决问题的层面，马尔库塞提倡发动一场“本能革命”，用“大拒绝”的方式来对抗当时的社会统治。



马尔库塞：单向度理论



马尔库塞：爱欲与文明以及本能革命

哈贝马斯

哈贝马斯是法兰克福学派的第二代人物，他同意第一代理论家对资本主义的批判，但不同意第一代理论家对启蒙理性的全盘否定以及对现代性的否定。

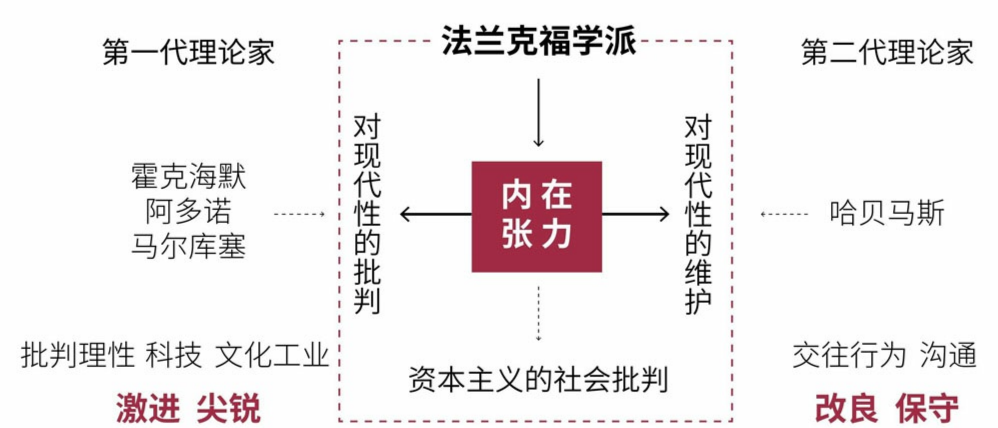
哈贝马斯是现代性的捍卫者，他提出了不同于第一代理论家的解决办法——改良的方式，即交往行为理论来解决社会问题。



两代理论家的比较

笔者个人认为，法兰克福学派的理论表现出了非常强的内在张力。两代理论家虽然在大方向上对资本主义都予以批判，但在细节上却存有诸多分歧。

霍克海默与阿多诺通过对“启蒙理性”的批判，表达出对“现代性”的否定态度。在他们的眼中，现代世界似乎无药可救，现代性带来了太多的负面影响。



法兰克福学派的两代理论家

对此，哈贝马斯并不同意。他认为，他们（第一代理论家）批判理性的出发点存在问题。第一代理论家的批判是基于当时资本主义社会的现代性带来的各种负面效应而展开的批判，缺乏对理性的全面认识。他们采取主体性思维的视角，看到的必然也是工具理性带来的负面伤害。

在哈贝马斯看来，工具理性固然具有负面影响，但“工具理性的负面影响”不能完全等同于“工具理性的全部”，更不能把对理性的批判扩

展到对几千年来人类文明历史的全盘否定层面。现代性是未竟的事业，因此哈贝马斯自觉捍卫现代性和理性主义。他采取“主体—主体”思维的视角，即主体间性的视角，提出了最为著名的“交往行为”理论。

哈贝马斯不仅不同意霍克海默与阿多诺的观点，他也不同意马尔库塞用“大拒绝”这种激进的方式来对抗社会统治，他提倡通过协商沟通的方式，以“交往理性”来解决问题。

---

[1] 西方马克思主义的概况：20世纪以后，西方出现了各种马克思主义的派别。他们对马克思的表述形态呈现出了多样的格局：有延续、有传承、有改造，也有发展。西方马克思主义的发展大概分为几个阶段：起初是卢卡奇等人创立的黑格尔主义马克思主义，试图以黑格尔主义解释马克思主义；20世纪30—60年代是西方马克思主义的大发展时期，其中影响最大的就是法兰克福学派；20世纪70年代之后，英美等国出现了分析的马克思主义，后现代的马克思主义，等等。

[2] 这里的“批判”是指对社会的现实状况、人类的生存境况予以重新审视与反思，从而挖掘社会问题背后的哲学问题。

[3] 《启蒙辩证法》是阿多诺在美国加利福尼亚流亡期间与霍克海默合作而成的著作，写于1941年至1944年的二战期间。该书是法兰克福学派发展过程中非常重要的奠基性著作，是现代性批判最为深刻的作品之一。

[4] ［德］马克斯·霍克海默，西奥多·阿多诺．启蒙辩证法[M]．渠敬东，曹卫东，译．上海：上海人民出版社，2006:1.

[5] ［德］马克斯·霍克海默，西奥多·阿多诺．启蒙辩证法[M]．渠敬东，曹卫东，译．上海：上海人民出版社，2006：前言第5页．

[6] ［德］马克斯·霍克海默，西奥多·阿多诺．启蒙辩证法[M]．渠敬东，曹卫东，译．上海：上海人民出版社，2006:1.

[7] 张汝伦．现代西方哲学十五讲[M]．北京：北京大学出版社，2004:398.

[8] 即唯有“工具理性”才能帮助人类达到建构齐一系统的目的。

[9] 当齐一系统以具体的形态呈现在人们日常生活的方方面面时，便表现为医学、生物学、物理学、化学乃至经济学、管理学等，甚至人们在生活中看不见的内在社会秩序也是这齐一系统的体现。

[10] 这里的“盲目的自然之力”是指由原始人无法解释的自然现象与人的生死现象等产生的对人的“控制”之力。

[11] 比如人生病了就需要医学，不然人就会死去。于是，人们就要不断地发展、完善医学

系统。

[12] ［德］马克斯·霍克海默，西奥多·阿多诺．启蒙辩证法[M]．渠敬东，曹卫东，译．上海：上海人民出版社，2006:4.

[13] 即通过塑造神灵的方式祛除心中的不安。

[14] 即通过抽象思维探寻现象背后的本质规定性，从而消除不安。

[15] 即对真理的追求反而沦为“摆脱恐惧”的一个手段。这一点，我们后面会再解释。

[16] ［德］马克斯·霍克海默，西奥多·阿多诺．启蒙辩证法[M]．渠敬东，曹卫东，译．上海：上海人民出版社，2006:2.

[17] 同上。

[18] ［德］马克斯·霍克海默，西奥多·阿多诺．启蒙辩证法[M]．渠敬东，曹卫东，译．上海：上海人民出版社，2006:2.

[19] ［德］马克斯·霍克海默，西奥多·阿多诺．启蒙辩证法[M]．渠敬东，曹卫东，译．上海：上海人民出版社，2006:3.

[20] 同上。

[21] ［德］马克斯·霍克海默，西奥多·阿多诺．启蒙辩证法[M]．渠敬东，曹卫东，译．上海：上海人民出版社，2006:4.

[22] 人本身就是自然的一部分，是世界的一部分。

[23] 因为此时的文化作品不再是创作者自由创作的结果，也不再是独一无二的艺术品。

[24] 对“同一性”的理解，将有助于我们把握文化工业与启蒙理性、社会秩序和统治权力之间的内在关联。

[25] ［德］马克斯·霍克海默，西奥多·阿多诺．启蒙辩证法[M]．渠敬东，曹卫东，译．上海：上海人民出版社，2006:108.

[26] “自动化的反应机制”是笔者对《启蒙辩证法》中文化工业内容所做的理解与阐述。旨在通过这个概念，我们可以更加生动地理解文化工业的本质。

[27] ［德］马克斯·霍克海默．霍克海默全集（第4卷）[M]．法兰克福：费舍袖珍出版社，1988-1989:167.

[28] ［德］马克斯·霍克海默，西奥多·阿多诺．启蒙辩证法[M]．渠敬东，曹卫东，译．上海：上海人民出版社，2006:123.

[29] 同上。

[30] ［德］马克斯·霍克海默，西奥多·阿多诺．启蒙辩证法[M]．渠敬东，曹卫东，译．上海：上海人民出版社，2006:121.

[31] ［德］马克斯·霍克海默，西奥多·阿多诺. 启蒙辩证法[M]. 渠敬东，曹卫东，译. 上海：上海人民出版社，2006:130.

[32] 因为有大量的专家人士事先已经做足了功课，通过对制作细节的把控，让屏幕呈现出的内容显得“十分自然”，不留下“人为的痕迹”。

[33] ［德］马克斯·霍克海默，西奥多·阿多诺. 启蒙辩证法[M]. 渠敬东，曹卫东，译. 上海：上海人民出版社，2006:140.

[34] ［德］马克斯·霍克海默，西奥多·阿多诺. 启蒙辩证法[M]. 渠敬东，曹卫东，译. 上海：上海人民出版社，2006:151.

[35] ［德］马克斯·霍克海默，西奥多·阿多诺. 启蒙辩证法[M]. 渠敬东，曹卫东，译. 上海：上海人民出版社，2006:109.

[36] 既包括以牟利为目的的文化商品，也包括具有伴随性的非牟利的免费内容。它们将对每一个普通人都产生深远影响。

[37] 街边店铺的广告牌、墙壁张贴的电影海报、电视里的视频广告等都是商业广告的形式。

[38] 人们之所以自动接受这样的理念，是因为人们在文化作品中确实真切地感受到了“这就是生活”的真实样子。

[39] ［美］赫伯特·马尔库塞. 单向度的人：发达工业社会意识形态研究[M]. 刘继，译. 上海：上海译文出版社，2008:205.

[40] ［美］赫伯特·马尔库塞. 单向度的人：发达工业社会意识形态研究[M]. 刘继，译. 上海：上海译文出版社，2008:21.

[41] ［美］赫伯特·马尔库塞. 单向度的人：发达工业社会意识形态研究[M]. 刘继，译. 上海：上海译文出版社，2008:22.

[42] 同上。

[43] ［美］赫伯特·马尔库塞. 单向度的人：发达工业社会意识形态研究[M]. 刘继，译. 上海：上海译文出版社，2008:27.

[44] ［美］赫伯特·马尔库塞. 单向度的人：发达工业社会意识形态研究[M]. 刘继，译. 上海：上海译文出版社，2008:9.

[45] 弗洛伊德曾提出这样的理论：文明是对本能的压抑，人类的文明史就是对人类固有的本能压抑的历史。

[46] 马抗美，胡明，常绍舜，等. 现代西方哲学评介[M]. 北京：中国政法大学出版社，2003:220.

[47] 同上。

[48] ［美］赫伯特·马尔库塞. 反革命和造反[M]. 波士顿：波士顿大学出版社，

1972:175.

第二篇章
身体与解释

本篇章我们主要介绍两位哲学家：梅洛-庞蒂和伽达默尔。总体来说，他们的理论都属于现象学运动 [1] 的大范畴。

梅洛-庞蒂受到胡塞尔后期现象学以及海德格尔理论的影响，开创了“知觉现象学”或“身体现象学”。他通过现象学“回到事情本身”的方式，试图建立一种超越客观主义和主观主义的哲学，他要探寻是否存在一个能将主体和客体、内在和外在、心灵和物质融合在一起的中间地带的问题。整体而言，梅洛-庞蒂的哲学具有中性的调和色彩。

伽达默尔则继承了胡塞尔的现象学以及海德格尔的存在主义哲学，之后开创了自己的解释学理论。其1960年出版的《真理与方法》，标志着哲学解释学成为一个独立的哲学流派。

不同于传统的方法论和认识论意义的解释学，伽达默尔的理论是本体论意义的解释学。他认为“理解和解释”本质上不是方法，也不意味着主体对客体的认识活动，“理解和解释”本身就是人类生活的一种根本存在方式：人是理解着的存在。“理解和解释”处理的是人与人所处世界的自我领会的内在关系问题。

伽达默尔要探究如此这般的理解方式得以可能的条件，真正的理解的内涵以及如何看待历史的成见，等等问题。正是以历史意识为基础，伽达默尔的哲学解释学同传统解释学鲜明地对立起来，“通过研究和分析理解的种种条件与特点，来论述作为此在的人在传统、历史和世界中

的经验，以及人的语言本性，最后达到对于世界、历史和人生释义的理解和解释”。[2]

本篇章概览

哲学家

梅洛-庞蒂丨伽达默尔

本篇章流派

身体现象学丨解释学

本篇章话题

⊙知觉现象学

⊙身体—主体

⊙理解与解释

⊙理解的历史性

⊙效果历史

⊙视域融合

01

梅洛-庞蒂：一位暧昧的哲学家



莫里斯·梅洛-庞蒂（Maurice Merleau-Ponty，1908—1961年），法国著名哲学家，存在主义的代表人物，知觉现象学的创始人。曾在巴黎高等师范学院求学，后与萨特一起主编过《现代》杂志。主要著作有《行为的结构》《知觉现象学》《意义与无意义》《眼和心》《可见的和不可见的》等。他被称为“法国最伟大的现象学家”，“无可争议的一代哲学宗师”。

梅洛-庞蒂其人

1908年3月，梅洛-庞蒂出生于法国西海岸的一个天主教家庭。他幼年丧父，18岁进入巴黎高等师范学院学习哲学专业。在大学时，他深受法国哲学家柏格森的影响。1929年，梅洛-庞蒂聆听了胡塞尔的著名演讲，此后胡塞尔哲学对梅洛-庞蒂产生了重要影响。可以说，胡塞尔的后期思想构成了梅洛-庞蒂现象学的起点。

第二次世界大战期间，梅洛-庞蒂应征入伍参加抵抗运动，退役后返回巴黎教书。1942年，他的第一部著作《行为的结构》出版，1945年他的《知觉现象学》出版。而后，他与萨特、波伏娃等人一起创办了《现代》杂志，但因为政治上的分歧，他和萨特分道扬镳。1952年，梅洛-庞蒂在法兰西学院担任哲学教授职务，1953年1月15日，他发表了就职演讲《哲学赞词》。

1961年，年仅53岁的梅洛-庞蒂因中风猝然离世。虽然他在这个世界上只停留了53年，但其思想却影响深远，他被称作“最具创造性的法国现象学家”，其著作《知觉现象学》和萨特的《存在与虚无》一起被视作法国现象学运动的奠基之作。

有人说，梅洛-庞蒂是胡塞尔现象学最好的诠释者，也有人说梅洛-庞蒂实际上搞了另外一套东西。那么，梅洛-庞蒂哲学的基本要点是什么呢？接下来，我们将从梅洛-庞蒂的哲学出发点、知觉理论以及身体哲学这几个维度予以解析。

梅洛-庞蒂的哲学出发点

从古希腊哲学，如毕达哥拉斯的“数本原”、巴门尼德的“存在”以及柏拉图的“理念论”等开始，二元论的思维模式逐渐显现：哲学家努力挖掘现象背后的本质，并将本质的世界视为可被探索的思维世界。到了近

代哲学阶段，笛卡尔的“心物二元论”使主客的二元关系被正式确立起来。哲学的探索以主体对客体的预设为前提而得以展开，思维和存在被割裂为两个世界。

这时我们不禁要问：如果主客体彼此独立，那么内在的主体是如何认识到与自己隔绝的外在客体的呢？

对这个问题，胡塞尔已经有所涉及。胡塞尔以“对自然主义思维态度的批判”为理论出发点，提出“回到事情本身”的口号，并试图还原到主客交融在一起的纯粹意识、先验意识领域。

而梅洛-庞蒂受到胡塞尔的影响，也是以“对笛卡尔主客二元论模式予以反抗”为哲学出发点。他认为，这样的模式使得主客彻底分离，思考模式要么陷入客观主义，要么陷入主观主义。因此，梅洛-庞蒂也要进行现象学的还原。

但这里就有一个疑问，梅洛-庞蒂进行还原，那最后要还原到哪里去呢？梅洛-庞蒂和胡塞尔的还原，有什么不同吗？

主客中间地带：暧昧性的哲学

胡塞尔通过彻底悬搁的方式以达到彻底的还原，即还原到纯粹意识、先验意识的领域。意识本身的意向能力与构造功能，即在外部事物奠基之上主动出击、捕捉勾勒客体事物，正是“先验自我”的先验结构使然[3]。

但是，“先验自我”最后还是落脚于“自我”的层面，只不过这个“自我”不是你的自我、我的自我、他的自我，而是我们共同的“自我”。既

然是“自我”层面，那么就意味着，胡塞尔的理论最终还是回到了主体性的理论框架里，他的先验现象学仍然是偏向意识和主体的现象学。因此，这样的还原不是最为彻底的，其做法又陷入到“自我”主体性的意识领域，陷入先验唯我论的境地。

而梅洛-庞蒂则开启了另外一条道路。在贯彻“回到事情本身”口号的基础上[4]，他还原到的不是纯粹意识和先验自我[5]，而是主客之间的一个中间地带——一个中性的、暧昧性的模糊领域，一个使一切意义得以发生的初始场所。

这个领域没有纯粹的主观主义，也没有纯粹的客观主义。主客之间并不存在谁构造谁、谁统摄谁、谁依附谁、谁反映谁的问题，主客不是对立状态而是同一状态。这个中间地带是主客关系得以发生的前提和基础，它是前反思的、前逻辑的、前意识的领域。

可见，梅洛-庞蒂对胡塞尔现象学方法有所继承，又有所深化。这也正是梅洛-庞蒂现象学具有创见性的体现。

总体而言，梅洛-庞蒂的哲学具有调和性和暧昧性，因而他也被称为一位暧昧的哲学家。那么，梅洛-庞蒂试图还原到的暧昧性地带具体是什么呢？他又将现象学引向了什么新的境域？这就涉及他的“知觉世界”以及“身体—主体”的理论。

02
梅洛-庞蒂：知觉是哲学家的绝对知识

梅洛-庞蒂有一部名为《知觉现象学》的著作。“知觉”是他哲学中的核心概念，他认为：知觉是哲学家的绝对知识。

什么是知觉

我们先抛开梅洛-庞蒂的理论观点，来看看传统意义上两种对知觉的看法。

机械生理学意义的知觉

从机械生理学的意义上说，知觉就是主体对客体的被动的生理反应。当人的身体器官遭受外界刺激后，便会产生某种感觉经验。那么，人对这种感觉经验的意识便是知觉。比如，你摔了一跤，腿部感受到了疼痛，这疼痛之感就是知觉。知觉总是与你的感受性相关，你有不同的感受恰恰说明你是有知觉的。如果你去医院做手术，医生给你打了麻药，你没有了任何感觉，这意味着你失去了知觉。

机械生理学的视角强调的是知觉的客观性。

主观主义的知觉

从主观主义（唯心主义）的方式来说，知觉可理解为精神的外化体现。也就是说，思维或心灵世界在先，客观世界是对精神的演绎，现象

是本质的外化。那么，知觉行为就是主体通过理性构造客观世界的方式。

主观主义的视角强调的是知觉的主观性。

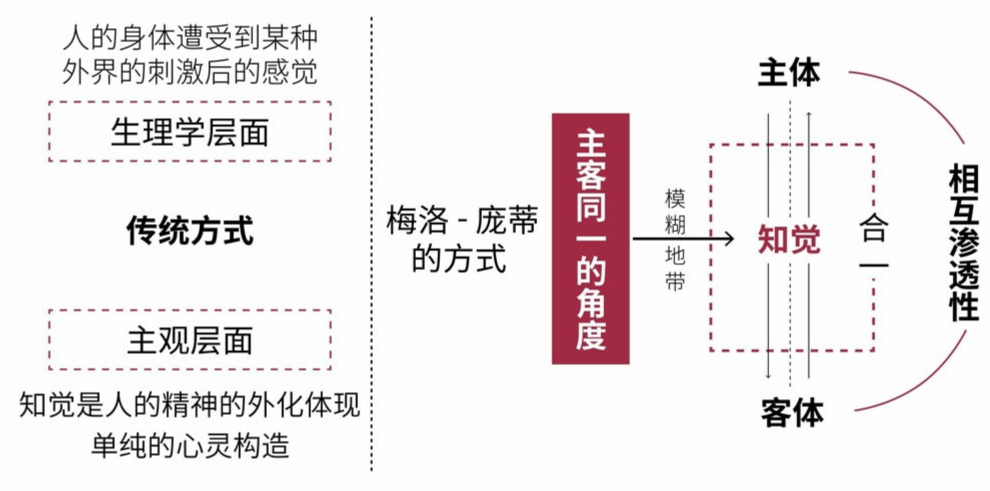
主客同一视角的知觉

不同于机械生理学（客观的角度）与主观主义（主观的角度），梅洛-庞蒂采取主客同一性的角度阐述知觉。

他认为，知觉是主客体之间非常模糊的存在经验，是主体和客体还未被分化、还未被人为的意识加以区分，即主客最初交融于一起时的一种存在经验。通俗理解就是，你在意识到“这是一棵树”之前，你与这棵树最初的接触体验就是知觉。只有在有知觉的前提下，你才有可能认识一棵树乃至这个世界。

换言之，主体认识到的这个世界并不是一个摆在那里现成的世界，而是一个由知觉奠基而成的世界。知觉是主客得以展开分化的前提和基础，没有知觉的前提做铺垫，就无法进行下一步的主体对客体的认识。

梅洛-庞蒂试图回到的知觉世界，类似于胡塞尔所说的“生活世界”。因此，知觉的领域是前科学、前反思、奠基性的领域。



梅洛-庞蒂的知觉理论

“知觉”的特性：主客体相互渗透

在梅洛-庞蒂看来，知觉具有主客体的相互渗透性。

在知觉境域里，主体和客体缺少任何一方都不行，它们离不开彼此，彼此成就对方，彼此赋予对方意义。

单纯的客体不存在，单纯的主体也不存在；客体之所以是客体，是因为有主体与之对应，也因为主体赋予其意义；而主体之所以是主体，是因为它的面前有一个不同于它的对象，这个对象又可以被主体认识，如此才使得主体成为主体。比如，树之所以是树，是因为它被人们认识后才被叫作树。人之所以会认为这是树，是因为树的存在可以被人认识。

主体和客体之间如果缺失任何一方，主客之间的对立关系也就不复存在。主客之间没有界限，是“你中有我，我中有你”的关系。这就好比良性的恋爱状态：“我”因为“你”而成为了“我”自己，“你”也因为“我”而成为“你”自己。如果“我”失去了你，“我”将不再是“我”；如果“你”失去

了“我”，“你”也将不再是“你”。“你”和“我”之间彼此渗透、彼此成就、彼此赋予彼此的意义。

从灵与肉、身与心的层面来说，灵肉、身心自开始就相互渗透、彼此交融，这样的同一性境域就是知觉领域。

因此，梅洛-庞蒂的理论是具有暧昧性的。他并不斩钉截铁地说主体和客体到底是什么关系，而是说两者在知觉领域中自一开始就暧昧不清、彼此交融。在这个中性地带，主客的同一性才是两者关系的本质。

我们可借助中国传统文化中的“阴阳概念”来理解同一性的境域。



知觉领域的同一性境域

到底什么是阴，什么是阳？你能完全抛开一方去定义另一方吗？不能的。阴阳中任何一方，都需要借助对方来解释自己。没有阴，何来阳？没有阳，又何来阴？阴和阳，谁都无法离开谁，这两个概念彼此成就了彼此。如此，主客体之间并不是“非黑即白”式的关系，主客之间的界限是模糊不清的。知觉就像主客之间的一个通道，连接着彼此，又奠基着彼此。主客体如同骨骼和血肉，同时共在，缺一不可。

这就是梅洛-庞蒂对知觉的阐释，知觉世界更像是一个场所——一

切意义得以发生的觉知之场。知觉是世界得以展示自己的基本方式，是主客体相互渗透的产物。

03
梅洛-庞蒂的身体哲学（上）：身体的历史

既然“知觉”是主客体交织在一起的原始的模糊的存在经验，那么这个主客体交织在一起的承载者又是什么呢？是不是总要有一个什么东西来实现知觉的功能呢？对此，梅洛-庞蒂引向了身体层面。他认为，“身体”本身就是一个主客交融的意义发生场，是主客交织在一起的承载者。

我们通常认为身体是有血有肉的躯体，即人的肉身。但梅洛-庞蒂的身体概念与我们常识中或传统哲学中的身体概念是一回事吗？

接下来，我们将从哲学史切入，去弄清各个时期哲学家的身体观，进而更深刻地理解梅洛-庞蒂的身体哲学。

柏拉图：被压制的身体

在西方传统哲学史上，身体一直处于被忽略、被遮蔽、被遗忘的状态。

从毕达哥拉斯的“数”、巴门尼德的“存在”再到柏拉图的“理念论”……哲学家们以探寻现象世界背后的本质，即逻各斯为终极目标，这已经说明思维领域具有着优越性。

尤其是柏拉图“理念论”——不可见的“理念世界”统摄可见的“现实世界”，现象不过是对理念型相的“分有与模仿”，灵魂统摄身体——这

说明灵魂才是至高无上的，身体一直处于被压制的状态。

在《斐多》中，柏拉图记载了苏格拉底赴死时无所畏惧的从容态度。柏拉图借苏格拉底之口道："真正的追求哲学，无非是学习死亡，学习处于死的状态"[6]，死亡不过是身体的死亡，是"灵魂和肉体的分离"[7]，哲学家的事业完全在于使灵魂从身体中解脱和分离开来。

只有摆脱肉体束缚，灵魂才能真正通向智慧与真理。柏拉图将身体视为灵魂通向智慧的最大障碍，身体的感受性扰乱了灵魂通向知识之路的秩序。因此，只有不沾染肉体才能保持灵魂的纯粹性，通向哲学家应有的至高境界。

可见，柏拉图对身体报以无情的贬损和排斥，他是西方传统哲学中"否定性身体观"的始作俑者。

笛卡尔：被遗忘的身体

到近代哲学阶段，主体性意识逐渐觉醒，身体和灵魂被彻底剥离开来。

笛卡尔的"我思故我在"首先抛弃的就是身体。他怀疑一切，但唯独不能怀疑"我正在思考"这件事。这里的"我思"是指思想实体，它在思想的范畴而非身体的领域。

"心物二元论"也是灵魂与身体二元对立的体现。虽然笛卡尔承认了身体的存在，但他的二元论将人的身体和心灵置于彼此对立的境地。身体就是身体，它是不包括灵魂的肉体，而灵魂本身则是独立于身体以外的实体存在。

从柏拉图到笛卡尔的近代哲学阶段，身体和心灵彼此对立，身体被渐渐“遗忘”。到了现代哲学阶段，尼采的理论使“身体的境况”发生了重大转变。

尼采：矫枉过正的身体

尼采哲学绽放着强劲的生命活力。他一反传统，将旧形而上学进行了全盘颠覆。他推崇“强力意志”，提出“超人哲学”，以解放受压抑的身体。

在他看来，身体才是生命的出发点和落脚点，才是理性的根基。只有当身体向世界“敞开”时，个体生命才能同世界的存在融为一体，从而焕发生机与能量。所以，尼采非常崇尚酒神的放纵与不羁的表达方式。他认为，被酒神精神熏陶的人们能真正释放身体的本能，促进生命力和创造力的勃发。

但，尼采的身体观是否解决了传统哲学中的二元论问题呢？其实并没有。尼采只是将身体和灵魂颠倒了位置，传统哲学提倡“灵魂至上”，尼采则提倡“身体至上”，他认为身体是基础性的，一切都要以身体为出发点，要把“被遗忘的身体”唤醒。但尼采的劲儿似乎使得过头了，且走向了一种极端化的境地——身体是一切的根基，是主宰世界的原始动力。可见，尼采的做法有一点矫枉过正。

纵观西方哲学史，我们发现身和心的关系大体是这样：要么是身体长期处于被压抑、被遮蔽、被遗忘的状态，心灵处于至高无上的地位；要么是身体一下被抬到顶点的位置，没有心灵什么事了。身和心一直处于对立与分离的状态。身体是不掺杂任何精神和灵魂的肉体，灵魂（心灵）则是排斥肉体和物质的纯粹灵魂（心灵）。

梅洛-庞蒂这时思考的是，能否通过一个概念将肉体和灵魂、物质和精神结合在一起，将主体和客体统一起来。于是，他提出了自己的身体哲学理论。

04
梅洛-庞蒂的身体哲学（下）：
模棱两可的身体

不同于常识[8]以及传统哲学[9]对“身体”的解释，梅洛-庞蒂摒弃了“非此即彼”式的思维模式，他赋予“身体”全新的内涵，提出一个模棱两可的身体概念，即“身体—主体”。



传统哲学与梅洛-庞蒂的身体观

身体—主体

“身体—主体”不是传统意义上的身体（躯体、肉身或与灵魂对立的身体）概念，而是肉体和灵魂结合统一的主体性概念。它兼具主客双重因素，类似于一个知觉场，一个意义的发生境域[10]。在这个场所中，主体和客体交融在一起，不分你我。

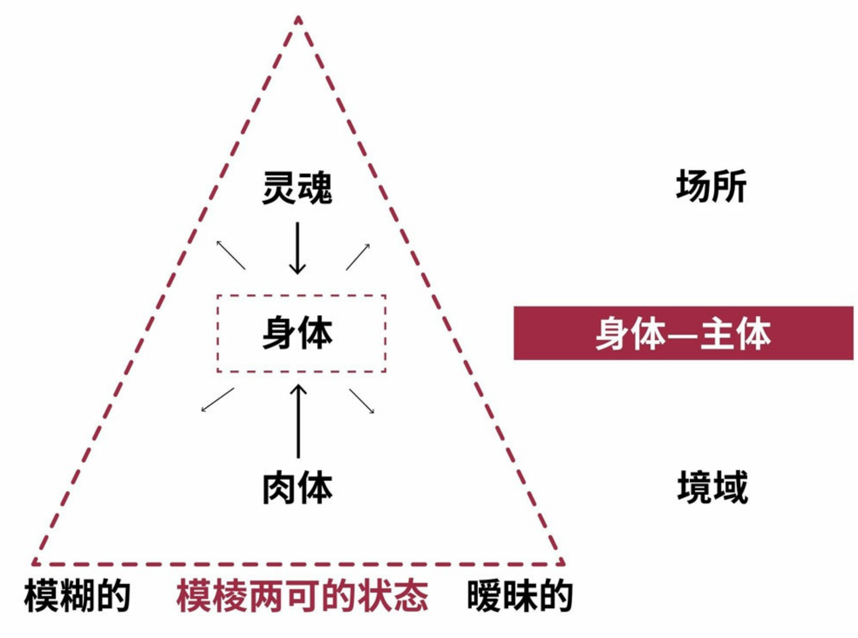
“身体—主体”既不是纯粹客观的，也不是纯粹主观的，它既是客观的，也是主观的。“身体—主体”既不是单纯地作为主体，也不是单纯地作为客体对象而存在，而是以“主体—客体”的方式共同存在着的。正如梅洛-庞蒂所说：“灵魂和身体的结合不是由两种外在的东西——一个是客体，另一个是主体——之间的一种随意决定来保证的。灵魂和身体的结合每时每刻在存在的运动中实现。”[11]

这就是灵魂和身体的共在状态。

“身体—主体”似乎将灵魂和肉体综合在一起了，身体既具有肉体性，又具有精神性，一切都是混沌的、模棱两可的、暧昧的、模糊的状态。

比如，当你的左手摸自己的右手或用牙齿咬着舌头时，你能完全区分触摸和被触摸、咬和被咬的感觉吗？不能的。因为你的身体是一个整体，当左手摸右手、牙齿咬舌头时，这种触摸与被触摸、咬与被咬的感觉是混沌不分、彼此交融在一起的。身体既是知觉的主体，也是知觉的客体。

这就是“身体—主体”这个概念要表达出的意境：主观和客观是无法被完全分清的，主体和客体也是同时共在的。“身体”如同一个大背景，囊括了主客交织的所有要素。



梅洛-庞蒂：身体—主体

可以看出，梅洛-庞蒂提出的“身体—主体”颠覆了传统意义的主体概念。传统哲学所谓的“主体”是主体与客体相对意义上的主体，是有主客之分的主体。但梅洛-庞蒂的“主体”既不是仅指精神和灵魂，也不是仅指肉体和物质，而是指精神和肉体在未分化之前的，既包含着肉体，也包含着精神的主体。

身体：在世之在的媒介物

在《知觉现象学》中，梅洛-庞蒂说：“身体是在世界上存在的媒介物，拥有一个身体，对一个生物来说就是介入一个确定的环境，参与某些计划和继续置身于其中。”[12]

梅洛-庞蒂明显地受到了海德格尔的影响。人是具有身体的在世存在：人在这个世界中存在，意味着人总是要跟这个世界有所勾连，人与世界的真正融合正是通过“身体”予以揭示的。

“身体—主体”中内在的主客模糊之境，就已经构成了知觉和意义的发生境域。而主客之间的关系变化，正是人与世界打交道的体现。但这个打交道的方式不是主体思考客体世界的本质，而是主体对客体世界的体验：人怎样行动，有着怎样的体验，人就以怎样的方式存在于世。

梅洛-庞蒂的“身体—主体”概念，注重的是某种体验的方式，这个体验感存在于主客体之间的交融之中，要在行动中探索主客之间的关系到底是怎样的。

可以说，梅洛-庞蒂的身体哲学有一种内在的流动性。身体不是静止的物，不是一个摆在那里可以观赏的模型，不是一个静态的素描，而是如中国山水写意画般营造出的一种意境。这种感觉也很像中国的太极拳，柔中带刚，刚柔并济。

在“身体—主体”的境域里，一切都被模糊化，一切都是模棱两可的。

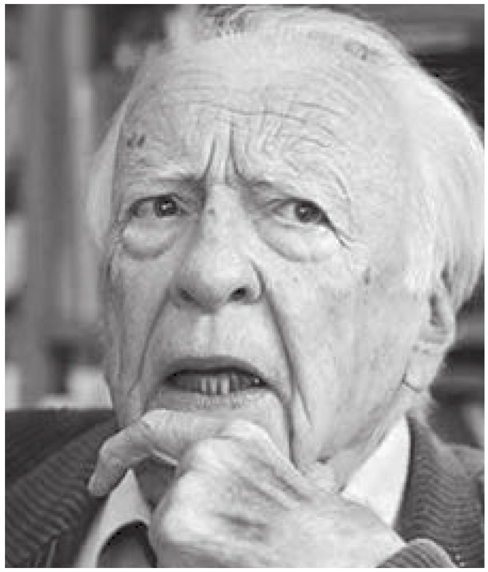
肉

梅洛-庞蒂后期在《可见的与不可见的》中，用“肉”这个概念来表述“身体—主体”的概念。

这里的“肉”不同于肉体，而是各种可能性的孕育元素。按照他的理解，“肉既不是物质，也不是精神，也不是实体。只能用‘元素’这个旧有的用词来界定它，它就好像是水、气、土、火一样，具有物质和精神的双重属性”。[13]

05

伽达默尔：解释学的开创者



汉斯-格奥尔格·伽达默尔（Hans-Georg Gadamer，1900—2002年），德国哲学家，曾在大学攻读文学、语言、艺术史、哲学等专业，1922年获博士学位。1929年后在马堡大学、莱比锡大学、法兰克福大学和海德堡大学任教。自1940年起，伽达默尔曾先后任德国哲学总会主席，国际黑格尔协会主席。代表作有《真理与方法》。

伽达默尔：解释学开创者

1900年，伽达默尔出生于德国马堡，于2002年逝世，享年102岁。伽达默尔是一位非常高寿的哲学家。他深受胡塞尔和海德格尔的影响，

开创了全新的哲学解释学，成为当代德国极具影响力的哲学家之一。伽达默尔在西方哲学史上绝对占有一席之地。

伽达默尔四岁时失去了母亲，作为化学教授的父亲将科学定律及方法视为最高准则。在这样的家庭环境里，伽达默尔对科学领域的条条框框产生了逆反心理，反而对人文学科情有独钟。

1919年，伽达默尔进入布雷斯劳大学学习德国语言文学专业，随后他的兴趣转向了哲学研究。1922年，他完成了博士学位论文《论柏拉图对话中欲望之本质》。后来，他因患小儿麻痹症在医院卧床治疗期间，读到了海德格尔哲学，顿时被海德格尔深厚的哲学功底吸引，于是他决定拜海德格尔为老师。

与海德格尔的相遇，对伽达默尔的哲学之路起到了决定性影响。他曾多次承认海德格尔的哲学解释学思想是他思想的理论基础。1928年，在海德格尔的指导下，伽达默尔完成论文《柏拉图的辩证伦理学》，获得教授资格。之后他便在马堡大学、莱比锡大学、法兰克福大学、海德堡大学任教，直至1968年退休。

1960年出版的《真理与方法》是伽达默尔的重要著作，其奠定了伽达默尔解释学在哲学史上的地位。

传统解释学

方法论意义上的解释学

解释学其实是一门古老的学问，最早可追溯到古希腊时期。从词源上来说，“解释”源于希腊神话里一个叫“赫尔墨斯”的神。他是一位传递

信息之神，他的任务就是将宙斯的旨意传达出去。所谓“传达”意味着信息的搬运行为，比如，一个人将A发出的信息理解吃透后解释给B的行为，就是一种传达。可见，“传达”已蕴含着“理解和解释”的行为[14]。

那么，如何才能做到精准“传达”[15]？有没有一种普遍的方法可寻？这便是传统解释学或古典解释学研究的方向：探寻普遍的解释的方法，以告诉人们应该怎样去理解和解释。

因此，传统解释学是方法论意义上的解释学。

主客二元认识模式

解释的过程是一个主体对客体进行理解的过程：要先有一个对象化的客体存在，然后主体去解释这个对象客体是怎么回事，去理解对象物的本质内涵或消除对这个对象物的误解等。

在传统解释学中，“解释”是主体认识客体的主观意识活动。传统解释学建立在主体对客体的二元认识模式上，试图找到一种主体对客体的精准理解以及避免误解的方法。可以说传统解释学给人们提供的是一套正确的理解的原则。

那么，伽达默尔的解释学也是方法论与认识论意义上的解释学吗？换言之，伽达默尔也是像传统解释学那样教我们解释的方法吗？

06
伽达默尔：本体论意义的解释学

伽达默尔的解释学不是方法论与认识论意义上的解释学，而是本体论意义上的解释学。在他看来，“解释”并不意味着主体对客体的认识活动，也不是主体和客体的外在关系的体现。伽达默尔将“解释和理解”活动本身当作人的根本存在方式。

海德格尔本体论解释学的影响

伽达默尔的解释学受到了海德格尔本体论解释学的影响，因此我们这里有必要回顾一下海德格尔的理论。

海德格尔研究的存在问题是本体论意义上的存在论：“存在”并非外在于“此在”的方式，“存在”就是“此在”自我显现的过程。“此在”如何显现，“此在”就如何以其自我展开的方式存在。也就是说，人如何筹划自身，人就如何生存于世。人的筹划行为本身已构成了人的存在。这颇有一点“前方本没有路，走的人多了就形成一条路”的感觉。

人是理解着的存在

伽达默尔受此启发，从本体论的角度看待“理解和解释”行为。

他认为“理解和解释”本就是人生活的一种根本存在方式，是“此在存在的一种体验”，是“此在向未来进行筹划的存在方式”。“理解和解释”行为渗透于人自身的存在之中——人怎样理解、领会世界，怎样进

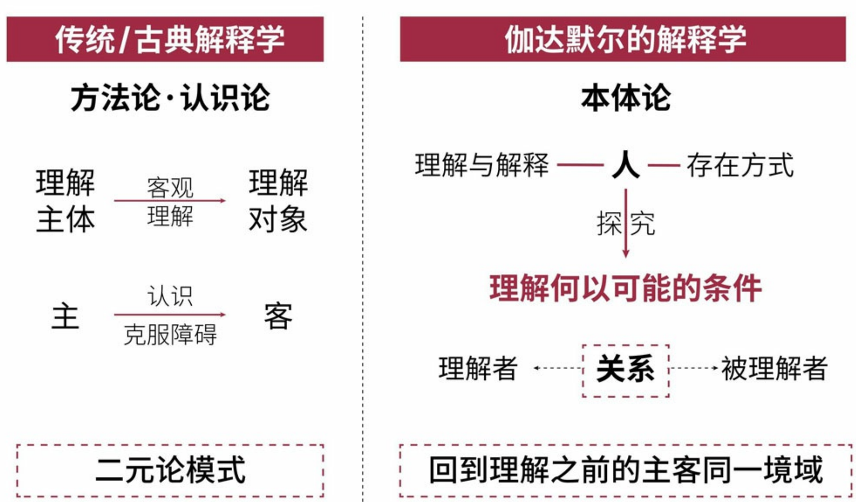
行自我筹划，人就怎样显现自身、以怎样的方式存在于世。人的“理解和解释”行为的过程，就是人的存在过程，是人显现自身的过程。

因此伽达默尔解释道：人是理解着的存在。

本体论意义上的解释学

不同于传统方法论意义的解释学[16]，伽达默尔将“解释和理解”活动本身当作人的基本存在方式，从而开创了本体论意义的解释学。他排除主客二元认识模式，强调回到主客同一的境域去看待“理解和解释”活动。人对世界的“理解和解释”行为，不再是人处理主客体的外在关系的问题，而是人处理自己与所处世界的自我领会的内在关系的问题。

在伽达默尔看来，理解活动贯穿于人的一切活动之中，是构成一切活动的基础。人的存在和理解活动本就是交融在一起的，人的内心如何理解，人就怎样活动。



传统解释学与伽达默尔解释学

伽达默尔以“理解和解释作为人的存在方式”为出发点，其实是为了

揭示更为根本的问题，即“理解的可能性”的问题。比如，如此这般的“理解”活动何以展开？“理解”本身何以可能？理解行为得以发生的前提条件是什么？

07
伽达默尔：打上历史烙印的“理解”

“探究理解的可能性”可归结为“探究理解者和被理解对象的关系问题”。只要找到理解者和被理解对象的某种普遍的关系，也就找到了“理解”得以发生的条件。

对此，伽达默尔从“理解的历史性”[17]的角度进行研究。

历史性

什么是“历史性”？

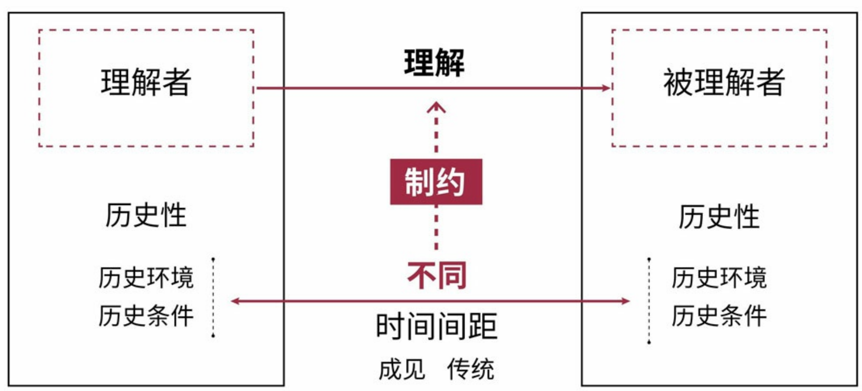
人自出生那一刻起，便已受到一定的历史性因素的影响，如时代环境、文化环境、家庭环境等。大环境是人自身无法改变的，是人生存的先前境域。这就是一种“历史性”的体现。不同历史时期的特征对人的塑造会产生不同的影响，所以古代人和现代人的整体面貌也是不同的。

人是打上了历史烙印的人。正如海德格尔所说，“此在”是被抛入这个世界的。世界的环境正是人之生存的境域。人活于世总要受到历史性要素的制约，不存在脱离历史性要素的人。

理解的历史性

“理解的历史性”的意思是：理解活动本身也要受到一定历史条件的制约，“理解”是带有历史性特征的“理解”。

由于理解者和理解对象之间存在一定距离——时间的间距或历史环境、条件的差异，且理解者无法完全摆脱历史环境对自身的影响[18]，于是理解者带着某种主观的“成见”或基于某种“传统”去理解对象。如此，“成见”或“传统”便会影响和制约着“理解活动”。



伽达默尔：理解的历史性

比如，我们现代人学习古希腊哲学时会认为，有一些理论，如将世界的本原归为“水、火、气”等是不科学的，甚至是荒唐的。那么，我们为什么会产生这样的感受？因为我们是以现在的文明视角去理解那个特定历史时期背景下的先哲思想，当下已形成的“成见”对我们的理解活动产生了影响。

时代在改变，人的思想在进步，社会环境与文明程度也在不断改变，人与理解对象之间必然存在着某种历史性的距离。

可以说，任何理解活动都存在“理解的历史性”问题。

08
伽达默尔：是否存在纯粹客观的历史

对于“理解的历史性”问题，西方传统哲学认为，人们在认识真理之前首先要消除成见，因为先入为主的成见，对人认识真理起不到任何积极作用。古典解释学也认为，成见构成了“理解和解释”活动的障碍，人只有克服主观成见，才能更好地把握文本的内涵及作者的真实意图。

但伽达默尔并不同意以上观点。他认为，人们根本无法消除“理解的历史性”，成见是不可避免的。“真正的理解”在于正确评价和适应“历史性”。

不可避免的成见

之前已经介绍，人是具有历史性的人，人无法摆脱当下历史要素对自身的影响。同样，人的理解与解释活动也要基于传统与成见而展开，人的理解活动是打上了历史印记的理解。

成见与传统是历史所造就的两种不可避免的境况，是人进行理解的前结构。也就是说，成见与传统并不孤立于理解活动之外，而是理解活动最基础的组成部分。

由于理解活动的历史性，在“理解”活动发生前，理解者和理解对象便已“内嵌”于历史之中。正是在成见与传统的基底上，人才能进行“理解与解释”。换言之，成见与传统是人进行理解活动的先决条件，不存在脱离成见与传统的理解活动。

伽达默尔认为，人们不必聚焦于克服“理解的历史性”问题，而应该考虑怎样正确评价和适应历史性：人们要在承认成见合理性的前提下，再进行理解。

因此，所有的理解活动都与传统和成见有关，不存在赤裸裸的不带成见的理解。

效果历史

伽达默尔开创了一个词——“效果历史”，以此来形容历史性对理解活动本身的影响。理解活动是“效果历史”事件。

人们总是基于某种效果，如传统与成见对人的影响，而进行理解活动。在这个过程里，人对理解对象又会产生新的理解与认识。这种新的认识又成为后来者进行理解的前提。这就是效果历史事件，即理解是在某种效果之中发生，又会产生某种新的效果的持续活动。

有一句话是这么说的：“站在巨人的肩膀，才能看得更高、更远。”你从现成的、已有的效果出发，即“站在巨人的肩膀”，获得了新的视域与境界，即“看得更高、更远”。而这个新的境界又成为后人借此腾飞的基础，这就是“效果历史”的内涵。

伽达默尔对理解和解释活动赋予了自己的理论创建。理解活动不再是主体纯粹认识客体，而是主客体交融的过程。主体对客体的理解，本身就是主体参与效果历史事件的体现。

此时便会引出一个问题：理解对象到底有没有其本来的面目？基于历史性因素进行理解和解释而来的历史，还是纯粹客观的吗？到底存不

存在客观的历史？

客观的历史存在吗

伽达默尔说：“真正的历史对象根本不是对象，而是自己和他者的统一体，或一种关系，在这种关系中同时存在着历史的实在以及历史理解的实在。一种名副其实的诠释学必须在理解本身中显示历史的实在性。” [19]

在伽达默尔的解释学看来，历史没有本来的面目，也并不存在客观纯粹的历史。“理解与解释”，并不是简单地复制与还原被理解对象的本来面目，即主体揭开历史面纱的行为。而是，你在“理解与解释”历史时，也正参与历史、书写历史，因为你为后人构造了“传统与成见”。

从常识或传统意义上说，你或许会认为存在客观的历史，因为历史上的事情发生了就是发生了，没发生就没发生。这还有什么可质疑的？但问题是，你如何了解历史上是否真的发生过这些事情，你又该如何还原历史的本来面目？你不可能亲眼看到历史，你了解历史的方式就是通过文本，即前人留下来的东西去了解。

既然如此，你便身处于“效果历史”事件里。你从前人的文本出发，带着自己的视角去解读历史文本，又产生了对历史的全新认识和体会，生发出了新的感悟，赋予其新的意义。通过这个过程，你便逐渐形成了自己对历史的理解。

在伽达默尔看来，“理解与解释”是主客体交融互动的活动。人们所理解的历史，是在这个意义生成流动的过程中展现出来的历史。根本不存在历史的本来面目，也不存在作为客观对象的历史。

可见，历史既不是纯客观的，也不是纯主观的，而是主客体交融与统一的产物。

09

伽达默尔：视域融合

为何“效果历史”如此如影随形？由于理解者和理解对象所处的境域不同，理解者从自己的境域出发，进入理解对象的境域，两者交汇又会产生新的境域，而这个全新的境域又成为后来者进行理解的基础。这个过程如果一直持续下去，“效果历史”事件就会不断发生。

我们发现，这个过程中涉及更为核心的概念，即理解者和理解对象的“处境和视域”的问题。

处境与视域

处境

伽达默尔从“效果历史意识”引出解释学的处境概念。通俗理解，“处境”就是理解者所处的境况，是历史的产物，具有静态的特征。比如，理解者所处的历史时期。当时的文化价值观，历史遗留下来的成见或者已经形成的传统，等等因素，都决定了理解者的处境。

在理解活动中，“处境”如同一个大背景。人要进行理解和解释，一定是在这个背景之中进行，所有的理解和解释都不可能超出这个背景的范围。

视域

立足于大背景中某一个点的人，通过眼睛看到的这片区域就是“视

域”。“视域”是有边界的，也是有局限性的[20]。伽达默尔用“视域”概念并非指人具体看到的东西是什么，而是用来表征理解者的视角、出发点与视野问题。

“视域”具有以下两个特征：

第一，视域是具有历史性的视域。在不同的处境中，人就会产生不同的视域。前面已经提及，处境本身就是历史的产物，视域自然就带着历史性的特征，不存在脱离历史的视域。比如，出生于二战时期和出生于和平年代的人，由于历史处境不同，人的视域就会不同。

第二，视域是流动而开放的。当每个人形成了自己的视域，不代表此视域一成不变，视域总是处在流动之中，视域不是封闭孤立的视域。比如，你形成了对一件事情的看法，这看法本身也会随着你的经历与处境的变化而产生变化。所谓“三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不踰矩”就是这个道理。在不同的人生阶段，由于经历不同，处境不同，看待事情的视角和态度就会发生变化。

从易于理解的角度来说，我们可将“处境”视作人理解活动的大背景，它具有历史性、客观性和静态性的特征；而“视域”是人立足于“处境”中某一个点时生成的视野，其具有历史性、流动性、开放性和变化性的特征。

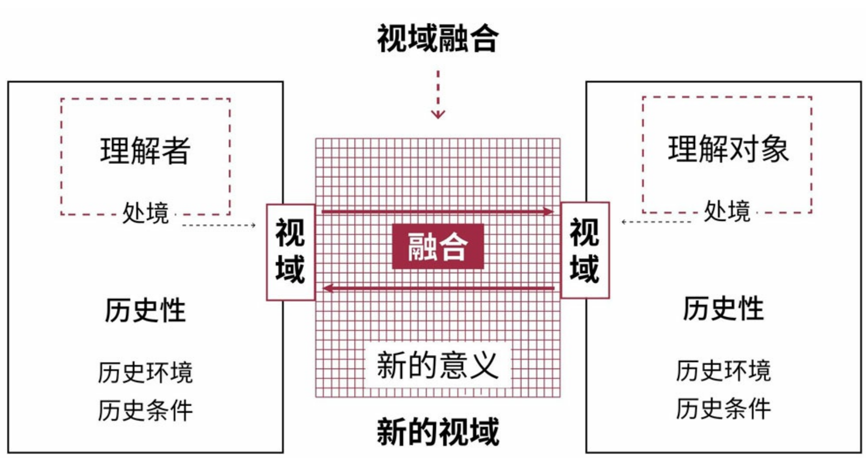
视域融合

因为历史环境不同，处境不同，理解者和理解对象（文本作者）总会形成自己的视域。那么，如何让“理解”得以可能呢？这就需要进

行“视域融合”。

理解者带着自己的视域“走进”文本和作者的视域，从而产生自己对作品的全新理解和感悟，而作品本身也因理解者的“到来”或“激活”被焕发出新的生机与意义。当两者的视域自然地“融合”[21]时，理解者和作者因互动而生成了新的意义，擦出了新的火花，即产生了新的视域。

这里需要强调，“视域融合”并不意味着理解者要抛弃自己现有的视域，去接受对象的视域，而是在保持自己视域的基础上，与对象的视域融合，从而生发出新的视域。新的视域既蕴含理解者的要素，也蕴含理解对象的要素，犹如“我中有你，你中有我”之境。当达到这个状态时，“理解”活动便得以可能。



伽达默尔：视域融合

通过“视域融合”概念，伽达默尔解决了“理解的可能性”的问题，找到了“理解得以可能”的条件。不同的视域在保持自己独立性的前提下，如果能发生交融，那么“理解”便得以可能；如果不同的视域根本无法交融，“理解与解释”活动就无法展开。

从“视域融合”理解“好的爱情”

我们不妨从日常生活切入，通过“视域融合”理论来理解现代爱情的真谛。

两个人之间的交往行为无非就是两个人互相理解，达到“视域融合”的行为。我从我的视域，走向你的视域；你从你的视域，走向我的视域。如果彼此之间视域融合得好，则说明情投意合，可以天长地久；如果彼此的视域无法交融，最后只能分道扬镳，各奔东西。

什么是“好的爱情”？

两个人因交往而激发出彼此的潜能，彼此开启彼此；两个人因为彼此相处而变成更好的自己。两人的视域相融合，并由此生成新的彼此交融的视域。在理解对方的同时，各自保有自己的态度，同样你自己的态度里又蕴含着对方的印记。

你带着自己的视域走向对方，在保持自己独特个性的基础上与对方的思想融合。在这个过程中，不是你丧失自己的个性、抛弃自己的视域，去成为对方想让你成为的人。如果在这段关系中，你丧失了自我，那么必然也会丧失这份爱情。

如何让爱情葆有生机？这需要两个人的共同努力，因为这本身就是两个人的事情，不是一方对另一方的百般呵护。爱情是一个互动的活动，两个人因为交往生发出了新的意义，两个人因为在一起而使彼此变得更好。只有彼此“开启”彼此时，两个人才能永葆爱情的活力。

在日常生活中，我们很多事情都可以透过“视域融合”的理论进行解释，当你如此思考之后，或许那些曾经困扰你的问题就迎刃而解了。

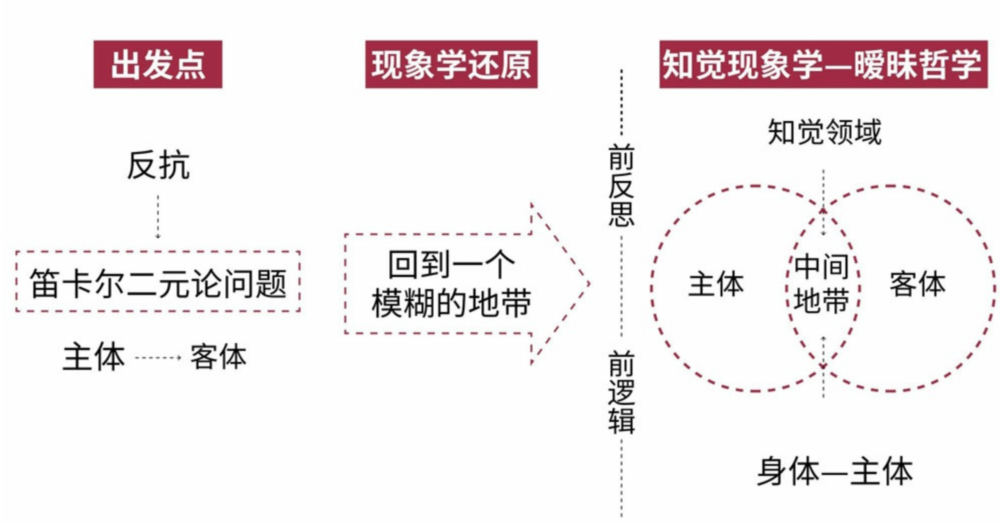
如果大家对伽达默尔的理论感兴趣，建议看一看他的著作《真理与

方法》。

小结：
身体与解释

本篇章主要介绍了梅洛-庞蒂的身体现象学和伽达默尔的哲学解释学，这两种理论都是对现象学的丰富。

梅洛-庞蒂



梅洛-庞蒂的哲学思路

受胡塞尔的影响，梅洛-庞蒂的哲学以克服“主—客”分离的二元论模式为出发点。他遵循“回到事情本身”的口号，运用现象学还原的方法进行还原。但他与胡塞尔的理论也有不同之处。

胡塞尔还原到纯粹意识与先验自我的层面，其最后还是陷入了一个“自我”主体性的意识领域。而梅洛-庞蒂则开启另外一条路，他要还原到一个主客之间的模糊的中性地带，一个意义得以展开的前反思、前逻辑、前意识的领域。

随后，梅洛-庞蒂提出了“知觉理论”。

不同于生理学与主观主义，梅洛-庞蒂提出的“知觉”是主客体之间非常模糊的存在经验。知觉领域是主客体得以展开、彼此分化的前提和基础，在这个领域里，主客是相互渗透、暧昧不清的关系。

关于主客体交织的承载者，梅洛-庞蒂提出了一个模棱两可的身体概念，即“身体—主体”。“身体—主体”是一个知觉场和意义的发生境域，既具有肉体性，又具有精神性。在后期，梅洛-庞蒂用“肉”这个概念来阐述“身体—主体”概念。

总体而言，梅洛-庞蒂以反笛卡尔二元论为出发点，采用现象学还原的方式，还原到知觉领域，而实现知觉功能的承载者便是身体。但不同于传统方式，梅洛-庞蒂赋予身体全新的内涵，他提出“身体—主体”概念来消解二元矛盾。

他试图还原的是主客之间的模糊和暧昧地带，因此梅洛-庞蒂被认为是具有暧昧性的哲学家。

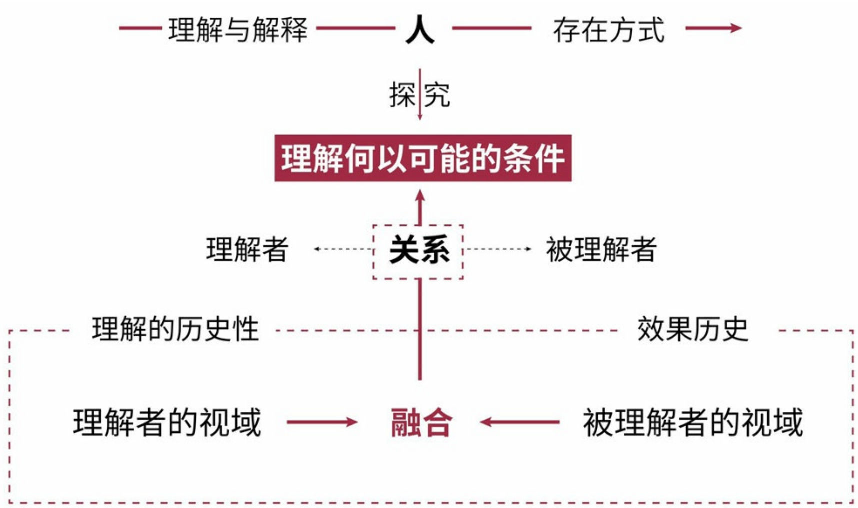
伽达默尔

伽达默尔的解释学并不是方法论意义上的解释，而是本体论意义上的解释学。他将“解释和理解”活动本身当作人的根本存在方式，人怎样理解、领会世界，人就怎样显现自身。

伽达默尔的总思路是要探讨“理解何以可能”的问题，即理解与解释行为本身如何展开以及需要什么条件等。于是，他运用现象学的方法，回到理解行为之前的境域，透过理解者和理解对象之间的关系来破解迷

局。

伽达默尔通过“理解的历史性”引出了“效果历史”的概念，进而引出“处境和视域”的概念，最后落脚于“视域融合”。如果理解者和理解对象的视域能融合起来，那么“理解”便得以可能；如果视域无法融合，“理解”则无法发生。



伽达默尔的哲学思路

---

[1] 我们在《哲学100问》第2季介绍胡塞尔时曾说，广义的现象学是一场哲学运动。胡塞尔是开创者，海德格尔、萨特以及梅洛-庞蒂、伽达默尔受其影响各自发展了自己的理论。

[2] 刘放桐．新编现代西方哲学[M]．北京：人民出版社，2000:496.

[3] 关于这部分原理，可参考《哲学100问：人，诗意地栖居》第四篇章来理解。

[4] 这一点体现出梅洛-庞蒂对胡塞尔理论的继承。

[5] 这一点体现出梅洛-庞蒂和胡塞尔理论的不同。

[6] ［古希腊］柏拉图．斐多[M]．杨绛，译．沈阳：辽宁人民出版社，2000:12-13.

[7] ［古希腊］柏拉图．斐多[M]．杨绛，译．沈阳：辽宁人民出版社，2000:13.

[8] 身体即有血有肉的躯体，身体是由各个器官组合而成的肉体。

[9] 身体被视为与灵魂对立的客观存在物。

[10] 这个境域正是梅洛-庞蒂试图回到的那个前意识、前反思和前逻辑的境域。

[11] ［法］莫里斯·梅洛-庞蒂．知觉现象学[M]．姜志辉，译．北京：商务印书馆，2001:125.

[12] ［法］莫里斯·梅洛-庞蒂．知觉现象学[M]．姜志辉，译．北京：商务印书馆，2001:116.

[13] 姚大志．现代西方哲学[M]．北京：中国社会科学出版社，2015:24.

[14] 人只有在充分理解的基础上，才能做到精准传达。

[15] 精准“传达”，即原汁原味地、不产生误解地理解内容，并以此向对方解释。

[16] 传统方法论意义的解释学研究解释的方法，将“解释和理解”行为当作主体对客体的活动。

[17] 伽达默尔的理论是受到了海德格尔的影响，海德格尔的本体论解释学就是在历史性概念的背景下展开的，因此伽达默尔的解释学也同样如此。

[18] 当下的文明水平或生产力水平，使人形成某种“传统”，产生某种主观的“成见”。

[19] ［德］伽达默尔．真理与方法[M]．洪汉鼎，译．上海：上海译文出版社，1999:384.

[20] 当你站在一望无际的大海边，你能看到的最远处就是海天相接的海平线，更远的地方就看不到了。

[21] 这样的“融合”不是生硬的，而是流动的“融合”：彼此以互相开启、激发的状态进行“融合”。

第三篇章
解构的快感

什么是解构主义？

解构主义是西方后现代哲学思潮的重要组成部分，它从根基上摧毁传统哲学构建的“同一性”，否定理性秩序的神圣性和崇高性，拒绝宏大的叙事风格，寻求碎片性和多元性。在哲学史上，解构主义表达出“反本质”“反基础”“反逻各斯中心主义”的态度，其目标就是消解传统秩序的统治、铲除传统理性的根基。

本篇章，我们将介绍两位法国解构主义者——米歇尔·福柯与雅克·德里达。

福柯是后现代主义大师级的人物，也是一个非常奇特的人。他热衷于追求极致的巅峰体验，并从中获得快感，进而进行哲学创作。福柯的理论分为两大部分：知识考古学与系谱学。我们将从《疯癫与文明》《词与物》《规训与惩罚》《性经验史》等著作切入，探究福柯对现代性的反叛。

德里达也是一位叛逆的思想者。他的解构主义正是对传统哲学思维方式和话语系统的彻底消解，他要反抗的是西方传统形而上学的“逻各斯中心主义”。我们将通过对解构的武器——“延异、播撒和踪迹”等概念的剖析，去理解德里达的解构策略。

本篇章概览

哲学家

福柯丨德里达

本篇章流派

解构主义

本篇章话题

⊙疯癫与文明

⊙词与物

⊙人之死

⊙规训与惩罚

⊙性经验史

⊙解构的武器

01
福柯：去过自由的生活

他是20世纪最具影响力的法国哲学家，

也是后现代主义大师级的人物。

他偏执而疯狂，孤僻而暴躁；

他迷恋极限的体验，追求销魂的快感。

他在同性恋浴室大声呻吟，热衷于性虐待的游戏。

他种植大麻，服用迷幻剂；

他在飘飘欲仙中撞向汽车。

他探讨疯癫、犯罪、监狱、同性恋等边缘话题，

他向往濒临死亡之快感，迷恋崩溃之狂乱；

他的极限体验塑造了他的哲学风格。

只有在梦幻的兴奋中，

他才能生发出对生命的全新顿悟，

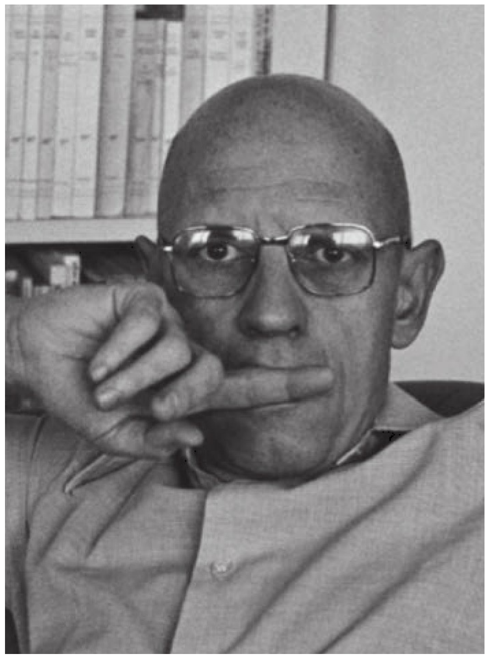
才能寻找到批判与解构理性的哲学依据。

他曾说：

从存在中取得最大收获和最大乐趣的秘诀，

就是去过危险的生活。

他，就是法国哲学家米歇尔·福柯。



米歇尔·福柯（Michel　Foucault，1926—1984年），法国哲学家和思想史学家、社会理论家、语言学家、文学评论家、性学家。他对文学评论及其理论、哲学（尤其在法语国家中）、批评理论、历史学、科学史（尤其医学史）、批评教育学和知识社会学等都有很大的影响。

福柯是一位自带气场的哲学家。他一改传统哲学家刻板、严谨的学者形象，以一种极端的展现方式，带给哲学阵阵快感。

他就像一个癫狂的疯子，其身体流淌着躁动的血液。他迷恋各种极端体验，热衷尝试各类极端行为，以追求极限的刺激和快感。正是这独特的性格，使得他骨子里就透着一种反叛精神：他要解构现代理性和人的主体性，摧毁传统理论的根基。

福柯其人

1926年10月15日，福柯出生于法国西部的古城普瓦提埃，于1984年6月25日去世，其死因为世界性难题——艾滋病。福柯一生总共活了五十八年，这也是充满着极限体验的五十八年。

福柯从小生活在较为富裕的中产阶级家庭，他的父亲是一位外科医生。为了锻炼福柯的勇气，父亲将他带进医院的手术室观看截肢手术，这对福柯的幼小心灵产生了极大的震颤。福柯也曾目睹过这样的场景：家乡的一个女孩因未婚先孕，她的孩子刚出生就被溺死，于是女孩被逼成精神失常。可以说，青少年时期的福柯，就已经有了对“死亡和癫狂”的感观体验。

1940年，十四岁的福柯进入圣斯塔尼斯教会高级学校学习。非常注重课外学习的福柯对历史产生了浓厚兴趣，阅读了许多历史类书籍，这也为他后来从历史的角度阐述哲学问题奠定了基础。

1942年，福柯进入中学学习的最后阶段。在法国，中学的毕业班都开设有哲学课，福柯此时开始阅读柏拉图、笛卡尔、帕斯卡尔和柏格森等哲学家的著作，并对哲学产生了浓厚兴趣。

1946年，福柯进入巴黎高等师范学院学习，师从阿尔都塞、伊波利特等名师。那时，福柯苦恼于自己的同性恋倾向，于是他发奋学习，广

泛涉猎心理学、精神分析学和精神病学等学科知识。他的脾气日益暴躁，性格也逐渐孤僻，他更愿意独来独往，沉浸于自己的世界里。他曾试图用剃刀划破自己的胸脯，躺在地上流血，他也曾舞着剑在夜晚追着同学奔跑……福柯逐渐暴露出某种疯狂的倾向，并对“疯癫”和“性欲”等小众领域话题产生了研究兴趣。

1948年，福柯获得哲学学士学位，第二年获得心理学学士学位。1961年，其博士学位论文《疯癫与文明》获得通过后，福柯便任教于法国中部的克列蒙-费朗大学。

从1969年起，福柯不断参加各种政治抗议活动，他冒死投身于极左派的非法政治运动，支持学生造反。他和学生一起爬上高高的楼顶，然后向警察抛掷瓦片，他参与示威群众和军警的街头激战，他成为了仅次于萨特的法国左派知识分子的一面旗帜。

迷恋销魂的人生游戏

福柯绝不是一个规规矩矩的常人，他对人生极限体验的迷恋达到一种极端的境地。据说，有一次他服用大麻后走向大街，在飘飘欲仙中冲向一辆正在驶来的汽车。如果是常人一定会吓到魂飞魄散，但福柯没有，在濒临死亡的一瞬间，他感受到了一种极大的快乐，如同酒神狄奥尼索斯附体，在迷幻的醉梦中生发出了对生命的全新感受。

福柯还热衷于美国的“同性恋文化”。1970年左右，美国旧金山成为美国男同性恋者的圣地，“群居、乱交，在这里蔚然成风，多种形式的变态行为也在公开泛滥”[1]，男同性恋夜总会和公共浴室以及各种“狂欢室”纷纷涌现，“人们大规模地试验新的自我表现方式、新的放荡方

式、新的毒品和性爱的混合方式、新的（常常极其富于想象力的）‘肉体与快感’的结合方式”。[2] 福柯对这样的体验心向往之，他来到这些场所，只为寻找更为巅峰的肉体快感。在公共浴室里的游戏具有着“不可预测的、匿名的、随意的”特征，如福柯所说：“我认为，性可以像在公共浴室里那样发生作用，这一点从政治上看是重要的。你在那里与人会面时，彼此都只是一具肉体，一具供互相结合、产生快感的肉体。你不再被困禁在你自己的面目、自己的过去、自己的身份里了。”[3]

是的，这种极端的快感，对福柯来说有着非凡的哲学意义。在福柯这里，“工作是哲学，而生活也是哲学”。[4] 在这种彻底释放自我的境域里，福柯才能真正地做自己，才能生发出对哲学的全新顿悟。

他迷恋这种销魂的游戏，他渴望濒临死亡和崩溃的体验，他试图打破意识与无意识、理性与非理性、极乐的快感与绝望的痛苦以及生命与死亡的界限。唯有如此，他才能以消解自我主体的方式，步入思考的绝佳境地。

换言之，如果没有这些极限的体验，或许成就不了福柯，因为他很难有勇气和力量冲破重重枷锁和束缚。从另一个角度来说，福柯也在用一种极端的方式反抗加之其身的压迫。

或许正是因为过度追求极限体验，福柯染上了艾滋病，为此他付出了生命的代价。但这就是福柯，没有什么可以阻挡他对自由的向往。

福柯的一生可谓著述颇丰，主要代表作有《疯癫与文明》《临床医学的诞生》《词与物》《知识考古学》《规训与惩罚》以及《性经验史》等。

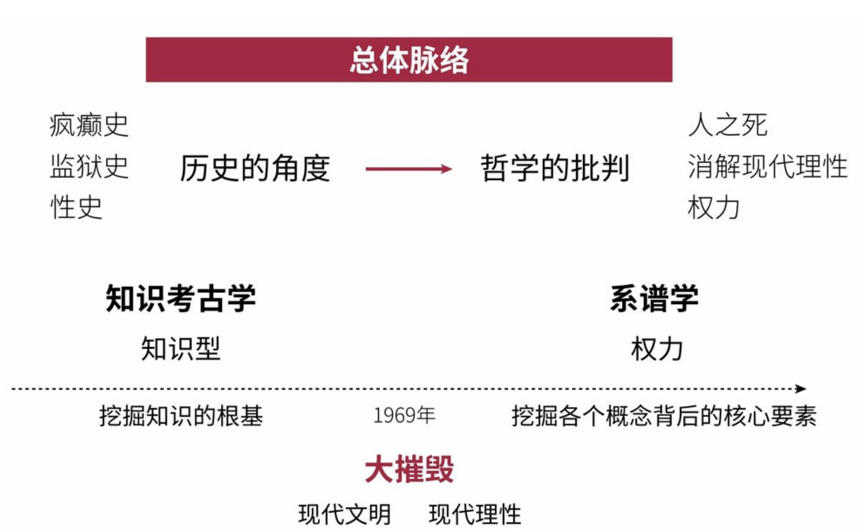
福柯哲学的特点与阶段

整体而言，福柯的哲学研究并不是按照传统哲学的探究方式，即讨论形而上学问题进行晦涩的论证、构建宏大的体系等而展开的，他是从历史角度进行的哲学反思。

但福柯又不同于一般的历史学家仅仅阐述历史事实，他是基于对历史的素材，即疯癫史或精神病史、性的历史等领域的具体素材的梳理，进而做出哲学层面的批判。也就是说，福柯的哲学批判，其背后总是有着史实作为依据和支撑。

以1969年为界，福柯的理论分为两个阶段：知识考古学和系谱学。

知识考古学意味着这样一种研究方法：深入知识的深层，厘清知识的来龙去脉，挖掘被掩盖的知识的根基问题，找出平时人们不太注意或忽略的要素，从而对其进行解构与消解。《疯癫与文明》《词与物》等便是福柯知识考古学领域的重要著作。



福柯哲学脉络

系谱学这一概念来源于尼采。福柯将尼采进行道德分析的方法，即系谱学方法，发展成一种普遍的哲学方法。这有点类似查家谱，将各个概念背后的关联点梳理出来，找到概念背后的核心要素，进而达到解构的目的。《规训与惩罚》《性经验史》便是福柯系谱学研究的重要著作，他通过对监狱问题与性问题的探讨，挖掘出其背后的核心要素——“权力”。

02

福柯：疯癫与文明（上）

疯癫是一种病吗

在《疯癫与文明》里，福柯以“疯癫”现象为切入，考察精神病学的起源和历史，挖掘知识背后的根基，从而消解现代理性的崇高性。

福柯的质疑

从常识来说，我们会认为“疯癫”是一种不正常的、非理性的病态现象，也会不自觉地将“疯癫”视为理性的对立面。

但福柯质疑：为什么“疯癫”成为了理性的对立面？“疯癫”和理性的分裂是天然存在的吗？为什么“疯癫”会被视为一种疾病，被人们排斥呢？现代人用看似理性的方式将“疯癫”视为一种精神病，这个行为本身是理性的吗？人们之所以将疯癫者视为异类，这难道不是一种话语和制度构建出来的结果吗？

于是，福柯深入疯癫史，以精神病的历史起源问题为切入点，探寻以上问题的答案。下面，我们先来看看历史上人们对“疯癫”所持的态度。

对待“疯癫”的历史态度

福柯经考察发现，在17世纪之前，“疯癫”并没有被人们当作疾病。

在古希腊时期，柏拉图的态度便是：迷狂是理性发展的最高阶段。

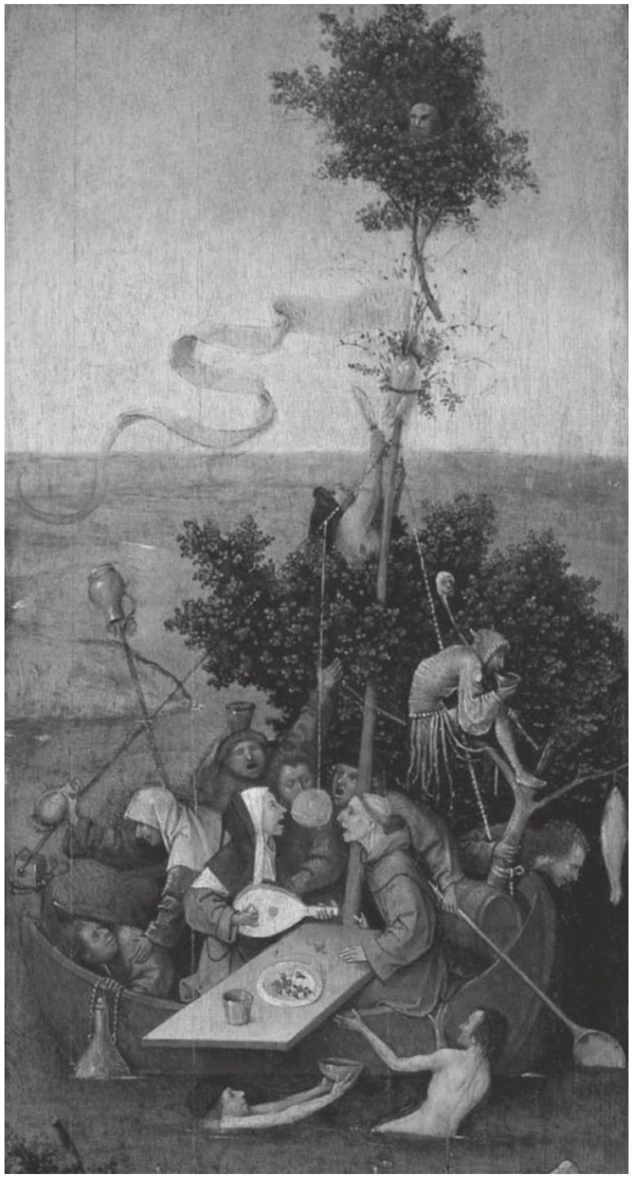
也就是说，理性思考的最佳境界是迷狂之境，人会被思想的火花点燃而疯狂起来。

到中世纪时期，癫狂一方面与人的堕落相联系，另一方面与人的神圣的拯救相联系。我们可通过文艺复兴时期的作品《愚人船》来理解。

中世纪晚期，疯人们登上“愚人船”，而后被送往大海任其漂泊。“这种船载着那些精神错乱的乘客从一个城镇航行到另一个城镇。疯人因此便过着一种轻松自在的流浪生活”[5]。“它不仅将人带走，而且还有另外的作用——净化。”[6]

也就是说，虽然“愚人船”被视为处置疯人的一种方式，但它也有着“净化”的意图——疯人们乘坐“愚人船”开启了一趟朝圣的旅行，从而获得理性的救赎。“愚人船”成为了疯人寻找理性的工具。

正如福柯在《疯癫与文明》所说：



耶罗尼米斯·博斯（Hieronymus Bosch）作品《愚人船》

“航行使人面对不确定的命运。在水上，任何人都只能听天由命。每一次出航都可能是最后一次。疯人乘上愚人船是为了到另一个世界去。”[7]

“这些萦绕着整个文艺复兴早期想象力的愚人船很可能是朝圣船。那些具有强烈象征意义的疯人乘客是去寻找自己的理性。”[8]

可见那个时期的西方社会和文化环境还是能接受“疯癫”的现象的，理性和非理性之间并没有明确的界限。人们也没有严格规定应该采取哪种方式，不应该采取哪种方式。

总之在17世纪之前，疯人并不是被整个社会防范的对象，“疯癫”也并没有被视为排斥、整治和控制的疾病。

03
福柯：疯癫与文明（下）
野蛮霸道的现代理性

17世纪以后，人们对“疯癫”的态度发生了根本性的变化：“疯癫”成为理性的对立面，被确立为一种精神病；疯癫者成为一群非理智的、需要加以治疗的病人；人们开始排斥“疯癫”现象并远离疯癫者。这样的观念从古典时期——17世纪至18世纪一直持续到了现代。

那么，人们对待“疯癫”态度转变的原因是什么？要回答这个问题，我们要先从历史上爆发的一场麻风病讲起。

一场麻风病带来的改变

从中世纪鼎盛时期到十字军东征结束的这段时间，整个欧洲爆发了一场大规模的麻风病[9]。为抵御这场灾难，社会兴起了许多用于隔离患者的麻风病院。福柯考察到，“有麻风病院的城市成倍的增加，遍及整个欧洲”。[10]

由于隔离措施得当，加之在十字军东征结束后切断了东方的病源，这场肆虐已久的麻风病逐渐得到控制。

瘟疫过后，一系列社会问题也接踵而至。用于隔离的麻风病院处于闲置状态，势必会造成极大的社会资源的浪费。那么，该如何处置这些闲置的场所呢？当时的法国政府一拍脑门，索性决定将罪犯、穷人、失业者以及疯人一起关进去。自17世纪后，社会上出现了许多大型的禁闭

所。

大禁闭的时代

最初，“禁闭”（将囚犯囚禁于高墙之内）作为一种治安手段，以防止引发社会骚乱。但此时，政府将疯人同囚犯混在一起关起来，便存在着很大问题。

疯人并没有杀人放火、违法乱纪，只不过就是精神疯癫罢了。

而如果将疯人同失业者、罪犯等混在一起囚禁，会产生怎样的后果？人们就会以看待失业者和罪犯的视角来看待疯子。正如福柯所说：“此时人们从贫困、没有工作能力、没有与群体融合的能力的社会角度来感知疯癫；此时，疯癫开始被列为城市的问题。”[11]

在无形中，疯人被归为与失业者、罪犯等被社会排斥的行列，被贴上非理性、非道德的标签。这种“乱炖式”的禁闭，正是当时资产阶级将所有对它无用之人和有威胁之人驱逐到另一个世界的方式。疯人成为了与罪犯一样的被防范和被管制的对象。逐渐，社会对疯癫者的态度发生了转变，“疯癫”也成为了社会要加以注意和研究的一种疾病。

人们一旦形成了这样的感受，这就为理性和非理性之间划出了一道界限，理性和非理性不再如之前那样可以彼此沟通。现在，理性是理性，非理性就是理性的对立面。

到了19世纪初，社会出现了将罪犯和疯人分开管理的呼声，这无疑加重了人们区别对待疯人的意识。随后，新的疯人院和现代精神病院兴起，疯人们被专门集中起来进行治疗。疯人院是对大禁闭制度的一种强

化，“疯癫”也被正式确立为精神病。

经过对疯癫史的考察与梳理，福柯找到了人们对“疯癫”态度发生转变的原因。“疯癫”被人们视为疾病，并非经由知识的论证得出，而是由于历史的偶然事件——麻风病的灭绝和大禁闭时代的到来使然。也就是说，正因为“将闲置的隔离场所用于囚禁罪犯和疯人”这一偶然事件，使得疯人被置于了与罪犯同等被排斥的位置，“疯癫”才被社会列为一种要加以控制和防范的疾病。

福柯认为，“疯癫被视为一种疾病”的过程存在着很大的问题，他对此进行了哲学上的批判。

福柯的批判

理性的话语体系

在特定的历史条件下，人们将疯人规定为非正常、非理性的一类，将“疯癫”视为一种被排斥的疾病，这正是现代理性的话语体系、制度体系规定和构造的结果。

现代理性的话语体系规定着：什么是理性，什么是非理性；什么是正常人，什么是疯子；什么是对的，什么是错的；什么是应该提倡的，什么是应该排斥的……这些条条框框已自带正常与非正常的预设立场。

当人们站在理性立场的话语体系里，用这套理性的规范制度去审视疯人的行为时，就会得出“疯癫是非理性行为，疯人是非理性之人”的结论。换言之，正是在现代理性的陪衬下，疯人才显得非理性，才显得是异类。

就拿“什么是黑，什么是白”这个问题来说，如果世界只有一种颜色，你还会有黑和白的概念吗？黑之所以是黑，是因为有白的衬托；而白之所以是白，是因为有黑作为对比。当你站在白的立场，黑自然就成为你的对立面。

同理，如果世界只有疯人这一类人，世界就是一个疯人的世界，那么“疯癫”就成为了社会的标尺，理性又从何而来？而人们之所以把疯人预设为不正常、非理性的人，那是因为人们站在理性的立场，身处理性构建的话语体系里对世界进行预设的结果。

在如此话语体系下，人需要不断强化这样的信念：理性才是标准本身，按照这套体系的规则行事说话、做一个被规则规定出来的人才是正常的；凡是违反了这些规则的人，就会被视为被排斥的对象。这套规则无时无刻不在规训着每一个人，并把人塑造为这个体系希望的那类人。

理性的非理性要素

从理性的角度看，将“疯癫”确定为一种精神疾病，是需要一套严谨的知识论证过程的。但福柯经过考察发现，正因一系列偶然的事件，比如，为了处置当时闲置的麻风病院，为了填补空位而将疯人与罪犯关在一起，使得“疯癫”被逐步确定为一种疾病。整个过程具有历史偶然性，现代理性的这套方式——将“疯癫视为一种疾病”，恰恰一点儿也不理性。

这里存在一个问题：人们试图通过理性统治世界，但理性的标准并不是来自知识的论证，而是偶然因素使然。现代文明貌似以理性的方式呈现，但实则显露出非理性的本质。

可见，现代文明一点也不文明，现代理性因丧失了崇高性而变得野蛮霸道。

通过对疯癫史的素材梳理，福柯彻底消解了现代理性的基石。之后在《词与物》这部著作中，他对“人的主体性”也予以了消解。

04
福柯：词与物（上）
人文科学的考古学

《词与物》是福柯最重要的成名作之一，至今已经被翻译成了六十多种文字，对世界的学术发展产生了重要影响。

词与物：人文科学的考古学

在《词与物》中，福柯没有分析“什么是词与物”，而是深入思想史脉络进行哲学的批判。

从这部著作的副标题——“人文科学的考古学”可以看出，福柯试图考察西方文化的历史发展阶段，以及不同阶段知识背后的深层结构、秩序与规则等问题，即知识型问题，从而“驱除了笼罩在当代知识形式的决定性条件之上的人类学主体主义迷雾”[12]。

通俗来说，福柯通过对知识型的研究，以达到消解人之主体性的目的。

什么是“知识型”

什么是“知识型”？我们不妨先回忆一下柏拉图的“理念论”：万事万物的现象背后都存在着理念的型相，理念是思想实体，现象是对理念的分有与模仿。

而福柯的研究对象是知识，他认为知识背后也存在着知识的模型，

如知识的普遍确定性原则、特定结构和内在秩序等，它决定着此类知识是其所是。那么，这一类知识的模型就是“知识型”。

比如，“太阳东升西落”和“果子熟透了就会从树上掉落于地”这两个知识命题的背后，都遵循着同一套确定性的规则——对世间万物进行再现和表象，即客观反映自然现象和自然规律。

那么，福柯考察到西方历史上有哪些知识型呢？各个阶段知识型的特征又是什么呢？

05
福柯：词与物（下）知识型与“人之死”

福柯认为，自文艺复兴时期到20世纪初，整个西方文化和知识史分为三个发展时期：16世纪的文艺复兴时期、17世纪至18世纪的古典时期、18世纪末到19世纪初的现代时期。

这三个阶段的知识型分别是相似型、表象型和自我表象型。

文艺复兴时期：相似型

自文艺复兴以来，知识型是“相似型”，知识具有“相似性”特征。福柯说：

> 直到16世纪末，相似性（la ressemblance）在西方文化知识中一直起着创建者的作用。正是相似性在很大程度上引导着对文本的注解与解释；正是相似性才组织着符号的游戏，使人类认识种种可见的和不可见的事物，并引导着对这些事物进行表象的艺术。[13]

如何理解“相似”的特征？我们在写作时会运用“比喻”的修辞手法——把一个事物比喻成另一个事物，其原理正是因为两个事物（符号）之间具有相似性。比如“弯弯的月亮就像一条小船挂在夜空中”，“弯弯的月亮”和“小船”的形状相似，“夜空”就像一片汪洋大海，“月亮在夜空

中”就如同“小船在大海中”。

用福柯的话来说，“许多概念在思想表面上相互交叉、相互重叠、相互支持或相互限制”[14]。他提出了四种基本的相似性的形式：“适合”“仿效”“类推”和“交感”。这里大家稍做理解即可。

适合

“适合”指的是位置上的邻近，即空间上相连的性质。比如，不同存在物相互适合——“植物与动物相交往，陆地与海洋相联系，人与周遭一切打交道”[15]等，它们同处于一个空间，“它们的边界彼此接触，它们的边缘彼此混合，一物的末端意指着另一物的开头。以此方式，运动相通，影响、激情和属性也相通。因而，一种相似性就出现在物与物之间的这一结合处。”[16]

仿效

“仿效”指形象的相仿，即形象上的相似。比如，“眼睛之于脸犹如日月之于天空”，“眼睛”与“日月”，“脸”与“天空”有着形象上的相似性。还有上文提到的“弯弯的月亮就像一条小船挂在夜空中”，也是“仿效”的相似性的体现。

类推

“类推”即“类似”，是指关系上的相似。比如，“世界是一个大宇宙，而人的内心就是一个小宇宙”，“星星和天空的关系就类似于植物与大地的关系”。

交感

“交感”或叫“心似”，是指性质上的相似。这也是最为重要的相似性。“交感自由地在宇宙深处发挥作用”[17]，将性质上相像的东西联系在一起。比如自然元素之间的联系，向日葵向着太阳旋转，植物之根趋向于水，等等。

以上是对文艺复兴时期的知识型“相似型”的介绍。从17世纪开始，知识型发生了变化。

古典时期：表象型

17世纪至18世纪古典时期的知识型叫“表象型”，知识的本质即“表象世界与再现世界”。

有一个比喻“心灵是自然之镜”，便是对这一时期知识型特点的描述。心灵如同一面镜子，将自然界的一切现象原封不动地反射出来，即“表象型”的知识要如实表象和反映自然世界的客观事物。自然科学知识便是这一时期的主要知识形式。

这里需要强调，“表象型”知识，其表象的对象是看得见的事物[18]。这一时期，人成为知识的主体和表象的主体。

现代时期：自我表象型

18世纪末到19世纪初的现代时期，知识型从“表象型”转向“自我表象型”。这该如何理解呢？

古典时期，知识要表象与反映的是自然世界，即视觉上能看见的事物。而现代时期，知识的对象是视觉上不可见的、需要被抽象理解的东西，比如电磁学、经济学乃至文学等。这些“不可见”的知识，只有在人的世界和范畴内才得以可能，人自身也成为被研究与被表象的对象。

所以在现代时期，人既是表象的主体，也是被表象的客体。这一时期的知识型便是“自我表象型”。

福柯通过考察发现，从古典时期到现代时期，人们逐渐从幕后走向台前。因为人自身就成为了知识的对象，成为了世界的中心。正是在此意义上，福柯道出“人之诞生”“人是19世纪以来的产物”等论断。

“人的诞生”意味着全部知识归根结底来自人，人成为知识的王者。比如，我们现在学习的人文科学（以人为根基与核心的知识体系），如果没有“人”，所谓的人文知识就烟消云散了。

可以说，现代时期“自我表象”的知识型成就了人类中心主义的观念——人成为了核心，人成为一切的尺度。

人之死

在历史发展的不同阶段，知识型在不断地发生变化。如果照此趋势，到当代时期，知识型的变化又会导致什么结果呢？

福柯认为它会导致“人之死”，这也是《词与物》得出的一个结论。

“人之死”并非人生命的消亡，而是指人的主体性的消亡——人不再成为世界的主角，不再居于创造的中心位置。未来，人只不过是世界的一个螺丝钉，处在世界的大结构之中。

正如福柯在《词与物》的结尾所说："人将被抹去，如同大海边沙滩上的一张脸。"[19]

以上便是《词与物》表达的核心观点。福柯通过考察文艺复兴时期、古典时期到现代时期知识型的变化，最后得出"人之死"的结论。这样的研究方式正是知识考古学的研究方式，即深入历史的素材，将各个阶段的结构予以挖掘，最后将其摧毁。

接下来，我们将对福柯后期的系谱学研究进行介绍。

06
福柯：知识与权力同谋共生

自1969年起，福柯的思想逐渐从知识考古学转向系谱学的研究，其后期的代表作是《规训与惩罚》以及《性经验史》。

那么，系谱学所研究的内容是什么？系谱学与知识考古学的研究方式有何不同？

知识考古学与系谱学

知识考古学的研究方式，即通过对历史素材的追溯，在把握各个要素来龙去脉的基础上，整体挖掘隐藏在结构中的问题。比如在《疯癫与文明》中，福柯通过对疯癫史的考察，从历史脉络中挖掘其暗藏着的问题，从而对现代理性予以批判；在《词与物》里，福柯通过考察不同历史阶段的知识型，揭露人的主体性之消解问题。可以说，知识考古学主要研究的对象是知识。

而系谱学研究的重点是知识和权力的关系问题。福柯认为，在知识（话语）体系背后，还存在一个更为关键的要素权力以及一套机制在起作用。这个关键要素就是权力，这套机制就是权力机制。因此，权力要素成为系谱学要去探究的主要对象。

总体来说，福柯通过对权力要素的挖掘，去解释知识（话语）体系产生的原因，从而消解霸权主义。他的系谱学其实是对知识考古学方法的深化和发展。

下面我们从“知识（话语）体系”问题切入，去探究其背后的权力要素问题。

话语体系

知识体系即话语体系，通俗来说就是大家共同认可的价值体系。这套体系规定什么是应该追求的，什么是应该排斥的。每个人都会自觉地按照这套价值准则行事，按照这套公共的标尺塑造自我。比如，现代企业中的规章制度以及企业文化，就是话语（知识）体系的体现。你身为企业一员，要自觉遵守公司制度，如果违反规定就会被排斥。可以说，企业制度无形中在将你塑造为企业希望你成为的那一类员工。

福柯认为，在这套话语体系背后存在着一个更为根本的因素在隐隐发力，有一只看不见的手在指挥一切。这个根本要素正是权力。

话语（知识）总是跟权力纠缠在一起，有怎样的权力机制，就会产生怎样的话语体系和知识体系。正所谓“知识和权力同谋共生”。

那么，我们该怎么理解福柯所谓的“权力”呢？

权力

从常识来说，“权力”指一方对另一方施加的强制力量[20]，以实现一方对另一方的统治。比如旧制度下的君主（国王）就拥有至高无上的权力，其实施的酷刑就是君主权力的象征。这个层面的权力，是我们从宏观上理解的“可见的”权力。

而福柯并非从宏观层面探讨“权力”问题，如“什么是权力”以及“谁

拥有权力”等，而是从微观层面探究“权力的运作机制”的问题。福柯所谓的“权力”，是指“微权力”。

他认为，在现代社会中，权力已经渗透于各个领域，人们无时无刻都要受到权力机制的控制。现代人好似身处一个披上文明与理性面纱的“规训的囚笼”。现代文明社会对人的塑造，是整个话语体系按照其自身的要求对人所进行的规训。人，最终都变为了整个体系所希望成为的那一类人。

那么，权力到底如何渗透于现代社会的方方面面？如此这般的权力机制又是何以可能的？微观层面的权力运作模式又是什么？

07
福柯：规训与惩罚（上）
作为公共景观的酷刑及其消失

《规训与惩罚》全书分为四大部分：酷刑、惩罚、规训和监狱。

福柯通过对监狱史及惩罚机制[21]的考察，探寻权力模式的转变过程，以达到哲学批判的目的。

酷刑：公共的景观

在《规训与惩罚》开篇，福柯描绘了君主时期的酷刑场景：

> 1757年3月2日，达米安（Damiens）因谋刺国王而被判处“在巴黎教堂大门前公开认罪”，他应“乘坐囚车，身穿囚衣，手持两磅重的蜡烛”，“被送到格列夫广场。那里将搭起刑台，用烧红的铁钳撕开他的胸膛和四肢上的肉，用硫黄烧焦他持着弑君凶器的右手，再将熔化的铅汁、沸滚的松香、蜡和硫黄浇入撕裂的伤口，然后四马分肢，最后焚尸扬灰”（《达米安案件》，第372—374页）。[22]

可以说，“残忍”是旧制度酷刑的一大特点。犯人在忍受极端的身体痛苦后，才能被处死。

除此之外，酷刑制度还将这血腥场景公之于众，即采用公开行刑的

方式达到震慑普通大众、彰显君主至高无上之权力的目的。公开行刑变为了一场惨烈的政治表演。

在那个时期，任何犯罪行为“是对君主人格的冒犯，因为法律体现了君主的意志”。[23]任何犯罪行为“也是对君主人身的冒犯，因为法律的效力体现了君主的力量”。[24]所有对君主的攻击行为都是违法行为，君主有权对其处置，以实现个人的报复。

旧制度下的酷刑是一种“公共的景观”。君主将“酷刑”当作自己的权力技术，通过营造惨烈的血腥场景以制造恐怖的效果震慑围观群众。“酷刑”是一种以最壮观的情景体现君权的无限存在的制度。

酷刑的消失

随着历史发展，公开处决方式的酷刑制度逐渐式微，并消失于历史舞台。如福柯所说：

> 作为一种公共景观的酷刑消失了。今天我们可能对此不以为然。但在当时，或许这曾引发了无数慷慨激昂的华丽文字，或许这曾被人兴奋地大肆渲染为“人性胜利”的进程，从而无须更深入地分析。[25]

针对“酷刑消失”现象的原因，福柯从历史角度予以了分析：

第一，他发现，在公开的处决仪式中，有一些犯人并不惧怕酷刑手段，他们表现出宁死不屈的大无畏精神。这时，犯人反倒成为了“英雄”，君主成为了大众的笑柄。

第二，不公正的处罚往往会激起民变，民众逐渐开始抵抗这种惩罚机制。“民众被召来观看旨在恫吓他们的场面，而他们则可能表现出对惩罚权力的拒斥，有时会发生暴乱。”[26]

第三，随着启蒙运动的开展，“以人为本”的启蒙思想，即反对封建专制，提倡民主自由等逐渐深入人心。基于人道主义的立场，酷刑制度被人们视为一种违背人性的、暴虐的君主专制手段。

在启蒙主义者看来，理性与文明才是社会发展的总趋势，统治者不能再将极端的血腥酷刑当作权力技术，而应采取一套现代的惩罚机制，以体现人道主义的光辉。

08
福柯：规训与惩罚（下）现代社会是一所“大监狱”

启蒙运动以后，酷刑制度逐渐消失，现代监狱制度便应运而生。

现代监狱制度

在现代阶段，触犯刑法的罪犯会被送到一个与社会隔离的空间——监狱，进行改造。此时的“惩罚”不再具有任意性和残暴性，而是一种“温和的惩罚”——不以折磨罪犯的身体或彰显统治者的权威为目的，而是以私密的方式对罪犯进行精神层面的治疗、规训与教育，将违法者改造成符合制度规范的驯顺的个体，最终防止罪行重演，维护社会治安。

现代监狱制度的核心便是“生产”驯顺的身体，它是最能同时体现“惩罚”与“规训”权力的机制。具体来说，以下三种“约束技术”便是监狱制度系统的规训技术手段。

约束技术

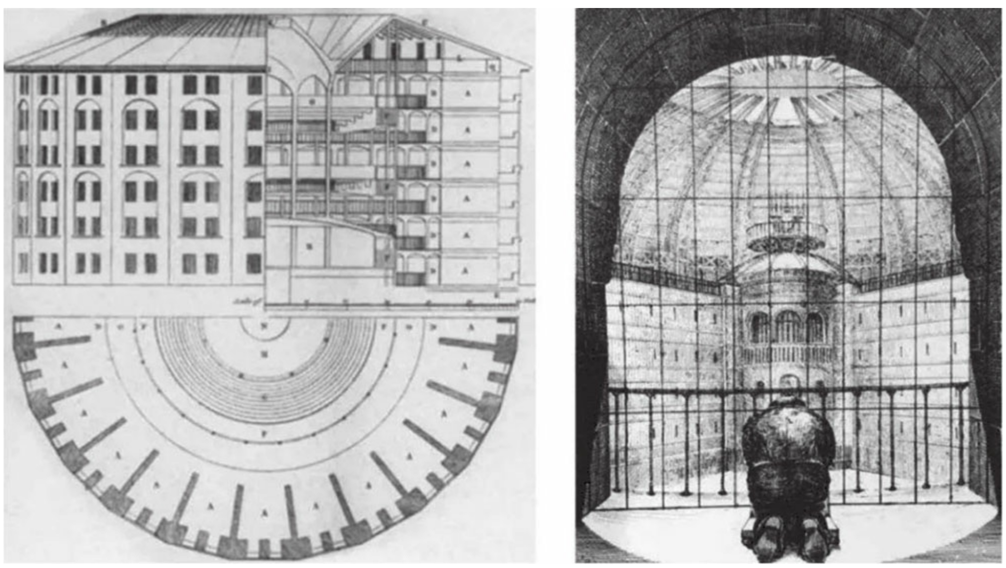
一是层级监视

通俗理解，“层级监视”就是进行监控的意思。将罪犯隔离在一个个小房间里，透过门上的小窗户便可监视罪犯每时每刻的举动。

福柯列举了边沁提出的“环视塔”的监狱模式，即圆形的、全景敞视的监控系统。

狱警站在中心位置，便可一目了然地监视监狱里的每一个罪犯。如此，“在被囚禁者身上造成一种有意识的和持续的可见状态，从而确保权力自动地发挥作用”。[27]

也就是说，当监狱里的罪犯总感觉有人在监视自己时，其行动自然就受到了约束。这便是规训权力的一个手段，通过“层级监视”给罪犯施加压力，以达到约束效果。



环形监狱

二是规范化裁决

福柯说：“在一切规训系统的核心都有一个小型处罚机制。它享有某种司法特权，有自己的法律、自己规定的罪行、特殊的审判形式。”[28]

也就是说，在监狱内部有一套奖惩机制，它是在法律明确规定的刑罚之外的一套纪律，是一种内部的处罚机制。

福柯介绍道：

> 在波莱骑士（Chevalier Paulet）孤儿院，每天早晨举行的审判会产生了一整套仪式："我们发现所有的学生都排队站立，整齐肃穆，似乎准备投入战斗。军令长是一位十六岁的年轻绅士，他手握剑，站在队伍外。在他的指挥下，队伍在跑动中改变队形，组成一个环形。军官会议在中心点举行。军官报告过去24小时内各自队伍的情况。被告可以为自己辩护，证人当场做证，军官会议进行磋商，在达成一致意见后，由军令长宣布犯错者人数，错误性质和惩罚命令。然后队伍便井然有序地出发。"（Pictet）[29]

这就是"规范化裁决"的体现。在这个特定的队伍里，有一套内部的处罚机制，对符合这套标准的要予以奖励，不符合标准的予以惩罚。

三是检查

"检查把层级监视的技术与规范化裁决的技术结合起来。它是一种追求规范化的目光，一种能够导致定性、分类和惩罚的监视。"[30]

通俗理解，"检查"就是对惩罚对象进行定性化的贴标签式的管理方法，即考察和评判此罪犯是怎样的罪犯，比如，其过往的改造情况如何，在改造过程中哪些地方表现得好，哪些地方还不足，犯了什么错误，等等，并将这些情况用书面文字的形式记录下来，形成个人的档案。

这个过程既体现出“层级监视”的技术（因为只有对其监视才能得出结论），又体现出“规范化裁决”的技术（因为给罪犯下定论的标准正是来自制定好的规范制度）。

当罪犯的所有行为被记录下来并被加以评判形成文字时，其个人档案的信息便随时可被人查阅。那么，罪犯就会受到这套检查机制的约束。罪犯不得不好好表现，哪怕只为了档案上记录得“好看”一些。

现代社会是一所“大监狱”

基于监狱制度的三种约束技术，福柯进行了理论的延伸。

在他看来，规训制度已从监狱内部拓展到了外部社会的各个角落，军队、学校、医院、工厂乃至于我们现代社会中的公司、社区，都受到约束技术的影响。

各类公共场所布满的摄像头，即“层级监视”；学校的校规、班规以及工厂的规章制度，即“规范化裁决”；各类考试以及档案系统，即“检查”，等等，对我们每个人的生活进行着管理与制约。

现代社会仿佛是一所“大监狱”。受制于这套微权力的运作模式，每个人都将丧失自我个性，变得既听话又温顺。如此规训制度塑造出来的个体，不过是各种政治权力“生产”的驯顺身体。

那么我们就要问，自启蒙运动以后，社会不是倡导人道主义吗？以人道主义为目的的规训惩罚制度，即现代的监狱制度倡导的人性何在？

在福柯看来，人道主义走向了自己的反面，以现代理性和文明为外衣的制度，最后却压抑了人性的解放。现代社会不过是一个权力无处不

在，以管理和控制为目的的规训社会。

权力就像是一架包罗万象的机器，任何人都无法逃脱。所谓的现代文明不过是一层亮丽的权力遮羞布。现代文明，其实一点也不“文明”。

毁灭性的批判

福柯经由历史的考察，挖掘出权力机制的变化——从暴力的惩罚到温情的约束，从宏观的震慑到微观的监控，都对现代社会与现代文明予以尖锐批判。现代社会的规训权力体系，只需要听话的身体、温顺的身体，而不允许叛逆的身体、反抗的身体。

我们站在现代视角来看，福柯将“权力”有些夸大了，学界也有人认为福柯犯了“泛权力化”的错误。因为如果管理者合理运用规训权力，将有助于社会秩序的稳定，如果滥用这样的权力，才会出现混乱。

但福柯全盘否定了规训权力，他的理论带有极端的解构色彩。因此我们说他的批判不是建构性的批判，而是毁灭性的批判。他是为了批判而批判，为了解构而解构。

当然，福柯的理论为我们提供了另一种思考的可能。对于入门哲学史的朋友来说，我们理解这种独特视角即可。

在《规训与惩罚》中，福柯通过对监狱历史的考察，探究其背后的权力机制及其运作模式等问题。接下来，我们来看看福柯如何从性的层面对权力进行批判。

09
福柯：性经验史

福柯一生追求极限生存方式，他以这种方式获得存在感。后期，他研究爱欲与文明。《性经验史》是福柯人生中的最后一部重要著作，他通过对性问题的历史考察，探究其背后的权力机制。

对权力的哲学批判

福柯写作《性经验史》，旨在透过人类性行为的历史进行哲学层面的探究。福柯说：

> 这么多世纪以来，在我们的社会中，把性与真理的追求连结在一道的线索是什么。……性为什么不是一种简单的对种族、家庭和个人进行再生产的手段？为什么它不单是获取快乐和享受的手段？为什么性最终被认为是我们最“深刻”的真理藏身和表白的地方？[31]

可见，福柯要探究的是“性”背后所隐藏着的关于自身“真理”的知识：是什么规定着不同时期人们的性观念？人们受环境影响所形成的性的认知[32]或性的话语体系[33]是如何被建构起来的？其背后的权力运作机制是什么？权力如何渗透到私密的身体和性的领域，对人的主体性进行塑造的？

我们不妨通过福柯对上述问题的梳理，来找寻答案。

从古希腊到中世纪时期

在古希腊时期，“性”被视作最纯粹的原始肉欲本能，人们在性活动中尽情享受快感，追求灵魂与肉体契合的美学体验。比如，柏拉图在《会饮篇》中借苏格拉底之口提出的性爱理论，即双方要在精神共舞的基础上进行身体的交融，以获得最大限度的灵肉快感。

在两性生活中，古希腊和罗马人特别注重养生，提出了“快感养生法”，比如，人应该有节制地进行性活动。需要注意的是，人们提倡节制性欲并非彻底消除欲望，而是为了获得更大程度上的激情，享受更大程度的快感。

可以说，古代时期的“性”就是纯粹的“性”，即私密的肉欲活动。人之主体是性欲的控制者，性活动仅仅被人们视为获得快感的方式。

到了中世纪时期，特别是基督教诞生之后，“性”逐渐变为一个解释学的问题。也就是说，人们从何种角度解释“性”，“性”就具有何种意味。在宗教文化的氛围里，人们将“性”与“原罪”“邪恶”联系起来，通过“忏悔”表达对“性”的理解。

这一阶段，人们对“性”的理解发生了微妙的变化，开始尝试从性的层面探寻存在之真理的问题，性问题逐渐迈向现代性的语境。

但真正使得“性”成为一种话语体系，即权力渗透于性的领域，是自18世纪以后发生的事情。

18世纪以后

福柯提出："我们到了18世纪才有性的机器（性的话语体系），到了19世纪才有性。在这之前无疑只有肉欲。"[34]

从常识来说，机器的特点就是可以进行模式化、标准化的生产活动。福柯从哲学上这样解释"机器"：

> 我用这个术语试图表明，首先，一种彻底异质的集合，由话语、制度、建筑形式、规范性的决策、法律、行政措施、科学陈述、哲学、道德和慈善事业所组成——简言之，所说的和所未曾说的。这些都是机器的要素。机器自身就是能够在这些要素之间建立起来的关系体系。其次，在这种机器中，我想找出异质要素之间所存在的关联的本质……经三，我所理解的"机器"代表了在特定历史阶段形成的结构，这种结构对"紧迫的需要"作出反应。[35]

除此之外，福柯还用"机器"表示一种"知识型"。他说：

> 我所谓的机器是"知识型"的更普遍的情况；或者说，"知识型"是特定的言谈的机器，而机器的更普遍的形式可以是言谈的，也可以是非言谈的，它的要素更具有异质性。[36]

在福柯看来，"机器"意味着一套固化的结构和体系，那么"性的机器"则意味着一套被规范化、结构化的性话语体系。当然这是一个比喻的说法，性话语机制就如同一个大机器一样。人们进入"性的机器"（性的话语体系），接受着关于性的模式化与标准化的规训。

那么18世纪以后"性的机器"，即性的规范和话语体系是如何被建构

起来的？这个问题涉及两方面内容：一是新的权力模式“生命-权力”，二是“性科学”的诞生。

生命—权力

18世纪以后，社会出现了一种新的权力模式，即“生命—权力”。掌权者将权力之手伸进人的生命领域，即政府开始关注民生问题，如人民的生活质量、人口问题等。

在那个历史时期，随着人口的不断增长，便出现了人口数量和人口所使用的社会资源分配不平衡等状况。人口问题日益成为一个亟待解决的政治经济问题。

于是，政府介入人口问题的管理，从“出生率、发病率、寿命、生育率、健康状况、发病频率、饮食形式和居住形式”[37]等维度进行全方位的管控。而这些管理维度背后的核心问题便是“性”的问题。福柯说：

> 性就处于人口这一政治、经济问题的中心。我们必须分析出生率、结婚的年龄、合法和非法的出生、性关系的早熟和频率、提高生育率或者节育的方式、单身的后果或者禁忌的影响、节育行为的影响。[38]
>
> 通过人口，政治经济学逐渐形成了一整套对性的观察结果，并且出现了在生物学和经济学的范围内分析性行为及其规定和影响……国家对于公民的性生活及其使用方式了如指掌，而每位公民也能够控制性生活的使用方式，在国家和个体之间，性成了一种目标，一种公共的目标。围绕着它形成了一整套各种话语、各种知

识、各种分析和各种命令的网络。[39]

可以说，政府将权力之手伸向人们最私密的性领域，对“性”进行这样那样的规定：什么年龄能结婚、能生几个孩子、提倡单身还是晚婚晚育……这些条款正是无形中形成的性话语机制（“性的机器”）的体现。

性科学

18世纪以来，“权力机构煽动人们去谈性，而且谈得愈多愈好，权力当局还坚持要听到人们谈性，并且让性现身说法，发音准确，事无巨细”。[40]当人们不再遮遮掩掩而是公开地谈论性话题时，权力机构才更容易掌握人们的信息，从而对其加以更好地管理。

随着人们公开谈论性的情况越来越普遍，“性”成为可被人们公开研究的对象，就如传统哲学主客二元论模式一样，“性”成为一个摆在那里被主体加以认识的对象，主体就可以对其进行各种规定，于是各类关于性的科学知识逐渐产生。比如，从医学上可规定哪些行为属于正常的性行为，哪些属于病态的；从法律上规定哪些性行为是合法的，哪些是违法的，等等。

到了19世纪，一门新的科学——“性科学”就此诞生。“它的目的是要产生出各种有关性的真实话语”[41]，而性的真实话语就意味着一套对性的规范。也就是说，当“性观念”被塑造为某类科学知识时，一套标准化的性规定就此产生，社会便会以这套规定为标准，对人的行为做出判断。

可见，当“性话题”从私密领域走向公众领域，从而诞生了“性科

学”后，性的话语机制便得以顺畅运转。

被“性的机器”制造出来的具有现代意义的“性”就此诞生。

现代人对性的理解，其实是经由历史建构出来的性观念。现代人从性话题中找寻意义、探寻真理，遵循着现代社会的性制度。

我们或许都曾有这样的体会，“性”并非随心所欲、为所欲为的事情。尽管“性”是人的生理本能，但我们并不能随处发泄肉欲，并不能如酒神狄奥尼索斯一样和众人当歌乱舞、放纵身体欲望。因为现代社会自有一套运行准则，其道德规范、法律以及生命伦理都会对人的“身体与性”进行规训和管控。

在福柯看来，这正是微权力渗透于私密的“性”领域，对人加以塑造的体现。

福柯哲学的现代意义

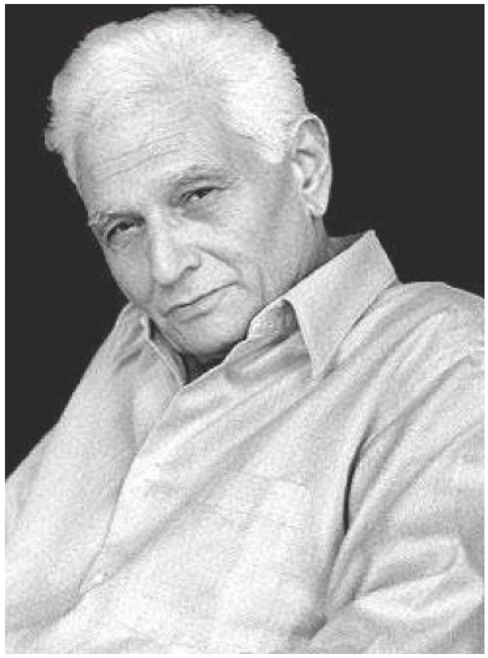
福柯通过《疯癫与文明》《词与物》《规训与惩罚》和《性经验史》等著作，表达出对现代社会的极端反叛。但笔者想说，学习福柯哲学并不意味着我们要进行反道德、反社会的实践，并不意味着我们可以冲破一切清规戒律，可以尽情释放自我。

学习哲学史，正是一段领略哲学家不同风采的旅程。传统哲学家的理论让我们领略到了理性的高贵，福柯的后现代哲学让我们感受到摧毁和解构现代理性的快感，他们都是哲学史、思想史不可或缺的一部分。“建构”是思想史的一个维度，“摧毁”同样也是思想史的一个维度。

福柯哲学给现代人提供了更多的思考维度。虽然我们身处现代文明

社会，但我们不要因此沾沾自喜，对现代文明的本质视而不见，而应时刻保持警醒，对现代文明予以反思和批判。当我们在认清世界的真相后，依然可以与之和平共处。这才是每一个现代人学习哲学要通达的理想境界。

10
德里达的幽灵



雅克·德里达（Jacques　Derrida，1930—2004年），当代法国解构主义大师、当代最重要亦是最受争议的哲学家之一。德里达一生总共发表超过四十多部专著，以及数百篇散文。他在人文和社会科学，如人类学、历史学、语言学、社会语言学、政治理论、女权主义和酷儿研究等都有显著影响。

德里达是20世纪最卓越的法国后现代哲学家之一，也是解构主义的重要代表人物。他于1930年7月15日出生于阿尔及利亚的一个犹太家庭，2004年10月9日逝世于巴黎。

当时，法国总统希拉克对德里达的逝世表示了深切哀悼，在一份声

明中，希拉克高度评价了德里达的思想贡献："正是有了他（德里达），法国才给整个世界贡献一位最伟大的哲学家和对当代知识生活产生重要影响的人物，他是当之无愧的'世界公民'。"[42] 美国新实用主义哲学家罗蒂也称赞德里达是"这个时代最具有想象力的哲学家"。

一位被边缘化的哲学家

据德里达自己回忆，他在中学阶段便读到纪德、尼采、卢梭和瓦莱里等人的作品，可以说是很早就接触到了文学与哲学。

在青少年时代，德里达目睹了第二次世界大战带来的恐怖与凄惨。由于自己的犹太人身份，他曾被就读的学校驱逐，"无奈之下，德里达只能被迫到一所犹太人学校继续接受教育"。[43] 作为犹太人，德里达饱尝屈辱和创伤。或许正是这些经历，使德里达的内心在少年时期就埋下了叛逆的种子。

1949年，十九岁的德里达第一次离开家乡小镇，来到巴黎就读高等师范学院文科预备班。1952年，他考入巴黎高等师范学院，成为阿尔都塞的学生，并结识了福柯等朋友。在大学期间，德里达潜心攻读黑格尔、胡塞尔、海德格尔以及法国哲学家巴塔耶、布朗肖等人的著作。

1956年，二十六岁的德里达从巴黎高师毕业，次年通过教师资格会考。1960年到1964年间，他在大学当助教，而后在巴黎高等师范学院做了二十年的助理讲师。

虽说德里达在大学任教，但他一直是这个享有盛名的机构里的边缘人物。他的理论因不被学院派接纳与承认而饱受争议。

这里讲一个小插曲。

1992年5月，剑桥大学准备授予德里达荣誉博士学位。但来自十个国家的大概近二十名学者，联合反对剑桥大学授予他荣誉学位。这些学者说："在那些在世界范围居领先地位的哲学系科中工作的哲学家的眼里，德里达先生的工作并不符合清晰的和严谨的、已被接受的标准。"[44]

在他们眼中，德里达根本不是一个哲学家，他的作品并没有达到哲学专业学术的要求，他的思想和风格与传统哲学，尤其是学院哲学相去甚远。

他们认为："德里达先生任何表述清楚的断言，要么是虚假的，要么是微不足道的。在我们看来，建立在无非是对理性的价值、真理和学术成就进行半通不通的攻击的基础上的学术地位，并不足以构成这样一所卓越的大学授予荣誉学位的依据。"[45] 他的"作品的影响，在一个令人惊讶的程度上，几乎完全在哲学之外的领域里"[46]。

剑桥大学不得不启动特殊的投票程序来结束这场争端，最后还是授予了德里达荣誉博士学位。

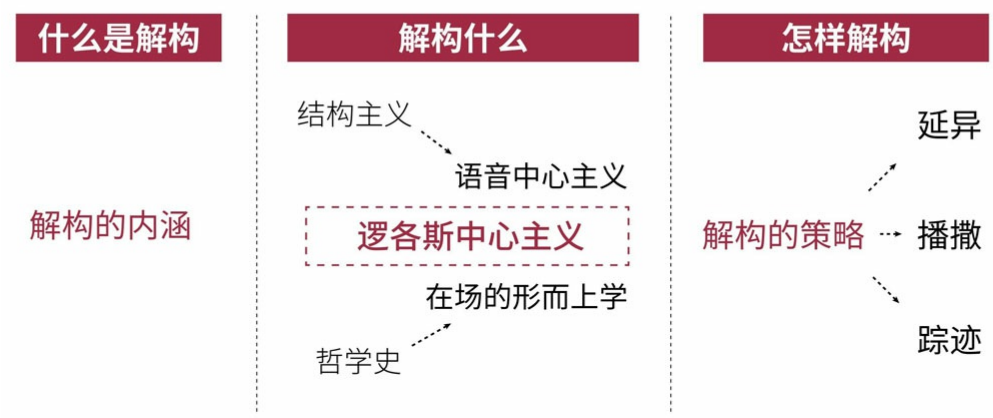
德里达的哲学发展阶段

德里达深受尼采、黑格尔、胡塞尔与海德格尔[47] 思想的影响，并批判性地对他们的观点进行反思。总体来说，德里达的思想发展分为两大阶段。

早期阶段，德里达通过对胡塞尔现象学的研读，发展出他的"解

构”思想，1967年出版的《书写与差异》《论文字学》和《声音与现象》，以及1972年出版的《哲学的边缘》《播撒》和《立场》等著作构成了德里达早期解构主义的核心思想。

20世纪80年代中后期，德里达的思想发生转向。他将解构的理论运用于社会政治层面，如对共产主义、友爱、和平、法律、国家、民主等话题的探讨，这一时期的代表作有《马克思的幽灵》《法律的暴力》《友爱政治学及其他》以及《无赖》等。



德里达哲学的整体思路

接下来，我们将主要介绍德里达早期阶段的理论，即解构主义：

一是“什么是解构”的问题。德里达所谓的“解构”有什么特殊内涵？

二是“解构什么”的问题。德里达要解构的是逻各斯中心主义（存在的霸权）。具体而言，我们将从“语音中心主义”[48]和“在场的形而上学”[49]两个维度加以剖析。

三是“怎样解构”的问题。德里达提出了以什么解构策略来对抗存在的霸权等。

11
德里达：解构的灵感

何谓“解构”？

从字面理解，“解构”就是消解结构的意思，它意味着破坏、批判、否定和摧毁。解构主义者要打碎、拆解固有的整体结构，不择手段地推翻原有的一切。福柯的解构哲学便是这一层意义的理论。

但是，德里达的“解构”并不是这一层含义（否定性、摧毁性、破坏性）的解构，而是有其特殊的内涵。因为这些内容比较难以捉摸，我们可通过以下几个要点进行理解。

德里达的“解构”

第一，**“解构”**是一种**“超出哲学的非哲学思想”**。

在德里达看来，“可以有一种思考理性、思考人、思考哲学的思想，它不能还原成其所思者，即不能还原成理性、哲学、人本身，因此它也不是检举、批判或拒绝”。[50]

也就是说，德里达追求的是以“非哲学的方式”进行哲学的思考，用超出固有的普遍意义的哲学思想来看待哲学问题。

这该如何理解呢？

可以说，西方哲学两千余年的发展已经形成了一套固有的哲学模式。比如，传统形而上学的“从现象到本质”就是一个模式和框架。当人

们进入这套理论框架时，哲学研究才能得以继续。但德里达要跳出这个既定的哲学框架，他要用另一套话语系统，即非哲学的方式来思考问题。

拿一些后现代建筑作品举例来说，北京鸟巢体育场、央视大楼"大裤衩"等建筑便是对传统的冲击。在我们传统印象中，体育场应该是一个圆形的室外田径场，高楼应该是方方正正的大楼。

但设计师跳出固有思维，用全新的方式来赋予其意义，将鸟巢样态赋予体育场，用类似裤衩形状构造大楼的整体结构。这就是"解构"在建筑上的运用，即跳脱传统固有模式，以"非体育场模式"去设计体育场。

那么同理，德里达的"解构"也是跳出固有哲学模式，以"非哲学的方式"进行哲学思考的理论。

第二，**"解构"**不是摧毁性的力量，而是一种姿态。

不同于福柯摧毁性的"解构"，即深入对象的结构中，挖掘现代理性与文明的历史脉络，然后将其全盘否定，德里达的"解构"并非以毁灭对象为目的，而是以这样一种方式：采用全新的视角，即跳脱对象本身的思维模式和框架，来揭露对象内部的矛盾和漏洞，进而消解对象内部固有的等级秩序，使其自乱阵脚、自行瓦解。

因此，德里达的"解构"更多表达出向固有模式和秩序进行宣战的姿态。

传统理论提倡二元对立的模式、逻各斯中心主义，德里达要对其质疑：哪儿有对立的模式，哪儿有中心可言，哪儿有固定的结构？其实，一切都在变动之中，一切都处于生生不息的状态。德里达不再强调整体

性，而是强调碎片之间的差异性。

但我们要注意，德里达质疑传统理论、对抗传统权威，其目的并非是为了建立新的理论大厦和新的权威。他的“解构”是毫无目的可言的，他就是纯粹要摆出一副对抗的姿态。

第三，解构“它是一种肯定、一种投入，也是一种承诺”[51]。

从常识来说，一个人“投入做一件事”意味着他会专注于做事情，享受过程而不注重结果。

德里达的“解构”便有着这样的意味。他的“解构”没有终极目的，也并没有说一定要怎么样，甚至连他自己也认为他的“解构”什么也不是。这种“什么也不是”的状态就是解构的状态。他进行着“解构”，享受着这个自我投入的过程。

这就是德里达的“解构”内涵。他漫无目的地寻求哲学上的可能性，他更加看重碎片化的差异，从而拒绝同一性、基础主义和中心主义。

德里达的哲学方式

德里达的哲学方式，遭到了学院派学者们的强烈排斥。这里，我们试图模拟他们之间可能进行的对话：

学院派：“德里达，你到底要干什么呢？如果你要反对传统思维，那你就说出个一二三论证一下？”

德里达：“不！”

学院派：“那你是要构建新的理论大厦吗？”

德里达：“不！”

学院派：“那你究竟想干什么？”

德里达：“我并没有一定想要干什么啊。”

学院派：“……”

仔细琢磨这段对话，你便能更好地理解德里达的“解构”内涵。

12
德里达：逻各斯中心主义（上）语音中心主义

德里达要解构什么？总体可归为一点——“逻各斯中心主义”，或“存在的霸权”。接下来，我们先弄清楚“逻各斯中心主义”的内涵，然后再探究德里达到底是如何对其进行解构的。

逻各斯中心主义

什么是“逻各斯中心主义”？

在西方传统哲学中，“逻各斯”就是现象背后的本质规定以及统摄宇宙万物的恒常法则。“探寻逻各斯”，即透过现象探寻本质便是西方传统形而上学的总体目标。

那么，在主客二元认识模式[52]下，“现象”和“本质”这两个要素已经显露出某种主次关系或中心和边缘的关系。

谁是主，谁是次？“本质”是主，“现象”是次。

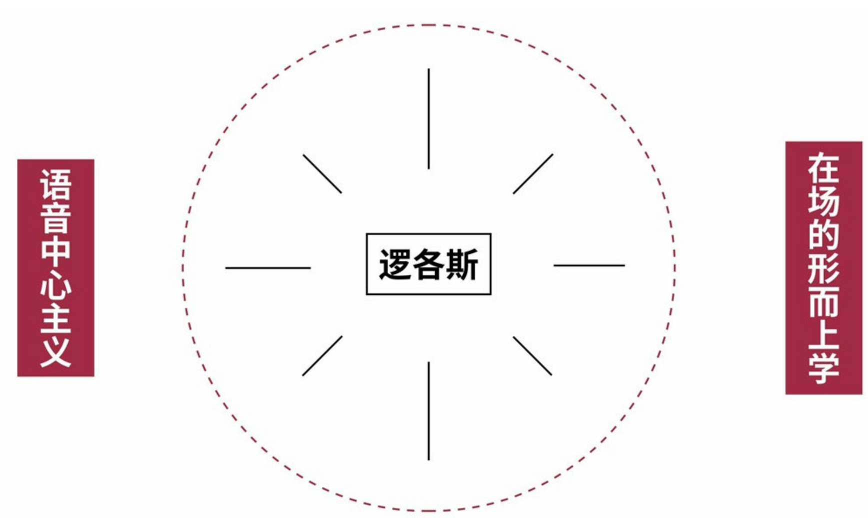
谁是中心，谁是边缘？“本质”是中心，“现象”是边缘。

因为人是透过“现象”去探寻其背后的“本质”，“本质”才是人最后触达的领域，对“本质”的追求才是哲学的最终目标。所以，“本质”处于一个更为基础、更为本原、更为优先的位置，而“现象”则处于被“本质”统摄和支配的位置。这就好比一个圆，圆心是“逻各斯”，围绕在圆心周围

的一切元素（现象）都向圆心不断靠拢。

于是，二元对立的关系项（本质和现象、灵魂与身体、直观与表达、主体与客体、肯定与否定）之间无法保持平衡，总是存在着主从和先后之分。在两者中，总有一方处于核心位置统摄另一方，总有一方是更为基础和重要的。这样的哲学模式便是“逻各斯中心主义”，其传达出一个强有力的信号：无论世间如何变化，现象背后总有本质可寻，世界始终存在着终极的意义。

我们从整体上对“逻各斯中心主义”的内涵有了初步理解后，接下来，我们将从“语音中心主义”和“在场的形而上学”两个维度对其进行深入剖析。



逻各斯中心主义

语音中心主义的背景

结构主义

通俗理解，结构主义是一种非常讲究结构性的理论，它把一切事物都看成处于一定系统结构之中的事物，任何事物的意义只有在一个整体的系统里才能得以显现。结构主义非常强调整体性，比如，机器里的各个零部件按照一定的结构组成整体、共同协作时，机器才能发挥作用；结构主义也非常强调空间性，比如，绘画作品的构图结构，即各个元素之间的比例和位置关系等便是体现。

关于结构主义，有两位人物需要提及。一位是列维-斯特劳斯，他用结构主义的方法研究人类学问题，他认为一切社会活动和社会生活都深藏着一种内在的、支配表面现象的结构，他试图挖掘出这个深层的结构。他研究神话传说，试图找到不同民族之间共同的结构模式。

另一位则是语言学家索绪尔，他从静态的结构方面解释语言问题，提出了结构语言学的理论，其中有一对概念——“能指和所指”，是我们理解其理论的关键所在。

索绪尔：能指和所指

“能指”就是语词的符号，是语音的形象；“所指”表示符号所表达的概念内容和意义。

比如，“桌子”在被命名为“桌子”之前，我们其实并不知道它叫什么，只知道眼前有这么一个四条腿支撑着面板的东西，上面可以放置物品。而“这个东西是什么样的，它有什么意义和功效等”就是“所指”。而我们将有如此模样和如此功能的物体命名为一个符号——“桌子”，甚至我们从嘴巴发出“桌子”这个语音时，“桌子”作为符号来说就是“能指”。

那么在“能指和所指”之间，是否存在谁先谁后、谁优越于谁的问

题？在结构主义者看来是有的："所指"优先于"能指"并决定"能指"。而这背后映射出一个原理，那就是人们更加看中意义和本质，将意义问题视为更基础的问题。

语音中心主义

如果将语言结构主义的"能指与所指"的理论运用于"语音和文字"的关系中，便会得出：语音处于优先的中心位置。这便是"语音中心主义"，它是一种将语音看得比文字更加重要的理论，是"把语音视为语言之本质的语言观"。

那么，为什么"语音"比"文字"更重要？因为声音能更加直接地表达意义、传达意义，声音是意义最直接的自我显现方式。

在工作中你也许曾有过这样的体会，双方通过邮件沟通得很不顺畅，还不如通过直接对话（语音）的方式解决问题更便捷。因为语音沟通可以使得双方同时在场，彼此想表达什么就可以直接说出来，听者也直接能领会说话者要表达的意思。

文字内容不太直接，且有时候是模糊不清的。一旦文字被书写后，文字作者就处于一种"不在场"的状态，文字内容因此容易被误解。在结构主义者看来，文字内容只能是声音的延伸物，文字的符号系统存在的理由就是为了表现声音。

总体来说，"语音中心主义"更加看重"语音"，即更加注重意义，意义是"逻各斯中心主义"的一个表现方式。

13
德里达：逻各斯中心主义（下）在场的形而上学

通过对“语音中心主义”的探究，我们发现还存在着“在场”和“不在场”之分的问题：以“语音形式”展开讨论时，意味着说话者要处于“在场”状态；以文字书写形式进行沟通时，说话者则处于“不在场”的缺席状态。

接下来，我们从“在场”和“不在场”的角度去理解形而上学，去探究“逻各斯中心主义”的第二个维度——“在场的形而上学”的内涵。

在场的形而上学

从哲学角度来说，“在场”意味着存在和出席的状态，“不在场”意味着被遮蔽的缺席状态。

举个生活中的例子。你去听一场明星演唱会，你到达现场并出席活动，你和明星便处于同一个场所里，这种状态就叫“在场”状态。反之，如果你没有参加这场活动，你就“不在场”。

我们可以思考一下，在哲学史的语境中，有没有什么东西是一直处于“在场”状态的呢？

在传统形而上学者看来，“逻各斯”便一直“在场”。无论这个世界如何变幻，丰富多彩的现象背后，始终有不变的“一”，即现象背后的本质、宇宙的恒常法则、真理模型、逻辑形式等作为基础而存在着。这便

是“在场的形而上学”的内涵。

传统哲学家乐此不疲地将存在者的“存在”规定为“在场”状态。存在者的本质和意义如同遮罩在世界的一块幕布始终存在，世间万物都无法逃离这层幕布的遮罩范围。

正因为“逻各斯”总是“在场”，哲学家所有的努力便是穷尽一切办法去追求它、捕捉它、征服它、享有它。哪怕所谓的“本质”和“意义”在当下并没有被直接显现，哲学家也要通过一些手段和途径去通达它。

逻各斯的“变种”

“在场性”问题始终贯穿于整个西方传统哲学的发展史。

在古希腊时期，哲学家便已显露探寻世界本质意义的倾向。赫拉克利特提出的“逻各斯”，巴门尼德提出的“存在”，柏拉图提出的“理念”，这些概念的内涵正是对“在场的形而上学”的表征。

基督教哲学阶段，神学家试图从哲学的角度论证上帝的存在，而这个论证过程得以可能的前提，是将上帝视为一个“在场”的预设。

到了近代理性主义时期，笛卡尔提出了“我思故我在”，而“我思”本身就是一个从主体的角度去认识客体的预设；斯宾诺莎的“实体”以及黑格尔的“绝对精神”等概念，都是“逻各斯”不同形式的体现，它们都是“在场的形而上学”。

黑格尔以后的现代哲学阶段，“在场性”问题依然存在。

虽然胡塞尔现象学的目的是克服传统形而上学主客二元对立的模

式，但现象学还原到的“先验自我”是不是依然是对主体性的一种承认呢？是的。

虽然海德格尔以“存在”和“存在者”的区分为出发点，试图批判两千多年来传统的形而上学模式，但最后他是不是又陷入另一种中心主义之中呢？是的。也正因此，海德格尔进行了自身哲学的转向。

在德里达看来，整个西方哲学史（从前苏格拉底时期到后黑格尔时期）的理论都是“在场的形而上学”。

“在场的形而上学”的实质

“在场的形而上学”的实质是本质主义和基础主义。它以追问“本质”为哲学的使命，以“逻各斯”为基础和中心。

在这样的哲学模式下，存在者被视为静态的、有着某种固定结构的封闭体，如同一个封闭的圆，圆心是本质、意义、真理等“逻各斯”的变种，而周边则是它的衍生物和统摄物。由此，世界上的所有事物都是泾渭分明的——要么是居于中心，要么是居于非中心；要么是黑，要么是白；要么是对，要么是错；要么是真理，要么是谬论。

德里达对此提出质疑：为什么要以“逻各斯”作为中心？意义和本质问题一定具有永恒性吗？人们追求的大写的“一”，难道就不可能发生变化吗？世界的事物为什么一定是非黑即白？二元项之间的关系一定有着明确的对立关系吗？难道不能是“你中有我、我中有你”的生生不息的状态吗？绝对的精神就一定高于一切吗？谁高谁低，谁优谁劣的等级结构，就一定坚不可摧吗？

接下来，我们将进一步探究德里达对“逻各斯中心主义”的具体解构策略。

14
德里达：解构的武器——延异、播撒和踪迹

德里达的解构武器，可总结为三个词：延异、播撒和踪迹。

总体来说，这几个词比较晦涩且充满想象力，我们在理解时需要注意两点：

第一，要始终围绕德里达整体的解构思路（反逻各斯中心主义、反同一性、反在场的形而上学、消解二元对立关系、注重各个要素之间的差异性）展开理解。

第二，不能用下定义的方式[53]理解“延异”，因为“延异”是德里达为了将自己的理念和传统形而上学的概念相区别而生造出来的词。如果用“延异是什么”的句式，就等于回到传统形而上学的思路了，而这恰恰是德里达要避开的思维模式。

延异

词源分析

德里达的总体目的是反对“逻各斯中心主义”（“存在的霸权”），所以他非常强调要素之间的差异性特征。但“差异”这个词在传统语境中已经存在，且德里达表达的“差异”和传统哲学所谓的“差异”是不同的。为了与传统形而上学的概念加以区别，德里达将法语中“差异”（différence）的词尾-ence改写为-ance，重新造了一个新的词叫“延异”（différance）。这两个词在法语中的发音一样，书写不同。

共时性与历时性

“延异”包含着两层含义：“差异”和“延迟”。“差异”是指空间上的分隔，而“延迟”是指时间上的推延。传统意义的“差异”是指空间性维度的“共时性”意义的差异，而德里达的“延异”不仅指空间上的分隔，更表达出时间性维度，即“历时性”意义上的差异。

“共时性”的分析方法是指主体从一个静态，即各要素同时共在的角度，去分析空间中的各个要素的关系。就好比说，当时间定格于某个瞬间，世界静止不再流动时，我们去分析世界的结构问题，从多样的现象中抽离其背后的本质规定。传统哲学以及结构主义采用的便是这种“共时性”的静态分析方式。

德里达的“延异”是从时间性维度，即“历时性”角度看待差异问题。他认为，“意义和本质”本就处于时间纵向维度的流动、变化之中。当人们试图捕捉本质和意义时，意义和本质已发生变化，已经“溜走”了。所谓的“意义和本质”需要在一个连续的时间轴里才能得以刻画，即只有在人探寻意义的过程中，意义才向人敞开（显现）。因此，人们根本无法把握到确定的、静态的本质和意义，人们能把握到的就只有差异性本身。

德里达通过“延异”表达出：世界并不存在终极不变的意义和本质问题，本质与现象、是与非之间并不存在明确的界限。世界总是表现出不确定性和无穷的可能性。既然稳固的结构以及中心化的模式根本不存在，“逻各斯中心主义”因此就被消解掉了。

在德里达看来，“延异”既不是一个词也不是一个概念，它处在永恒的运动之中，它的根本特征就是不确定性。它什么也不支配，什么也不

统治。

播撒

德里达提出“播撒”的概念，以表征意义的多样性。

我们可以想想“播撒种子”这个动作。种子被播撒后向四面八方扩散，这便是一种“去中心化”的状态。“播撒”是向四面八方进行扩散，并非朝着某一个共同的方向的播撒。没有所谓的意义中心，没有所谓的同一指向，要素和要素之间是以分散着的状态呈现的。

德里达通过“播撒”概念刻画出意义本身就处于零散的状态。意义是具有多样性的意义，并不存在某个单一的意义。

踪迹

“踪迹”也叫“印记”或“痕迹”，就是播撒留下来的半隐半现的痕迹或标记。它是指不出场之物的现在的符号，表征着一种“在场的缺席”状态。

“在场的形而上学”强调“在场性”，即“逻各斯”作为基础而在场，但“踪迹”意味着存在物留下的某种影子，而影子则表达其不在场的状态。因此，“踪迹”体现的是存在的缺席状态，表达的是对“在场的形而上学”的消解态度。

总体来说，德里达的解构武器（延异、播撒和踪迹）充满着无穷想象力，它们都表征着“去中心化”的态度，它们都是反同一性、本质主义、基础主义以及在场的形而上学的体现。

小结：
解构的快感

这一篇章，我们主要介绍了两位哲学家：福柯和德里达。

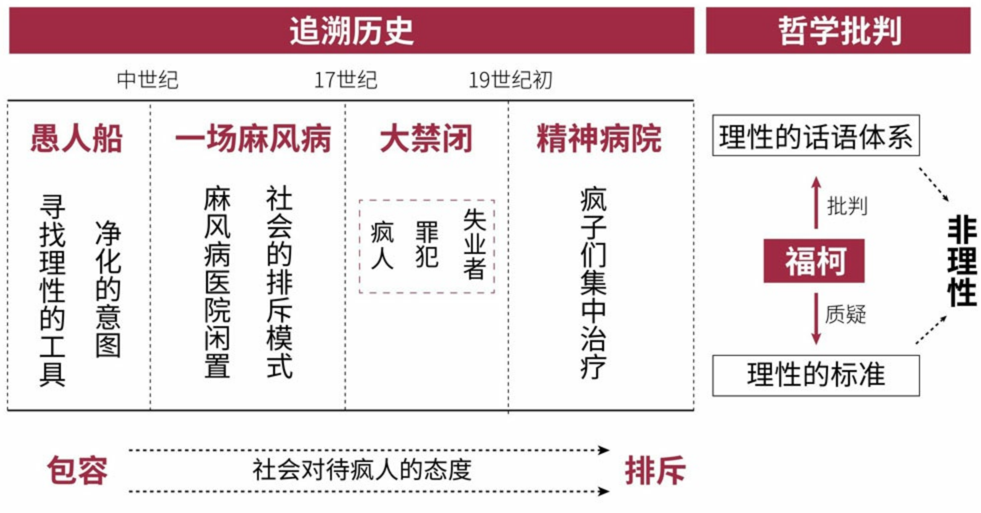
福柯

福柯的理论分为“知识考古学”和“系谱学”两个阶段。

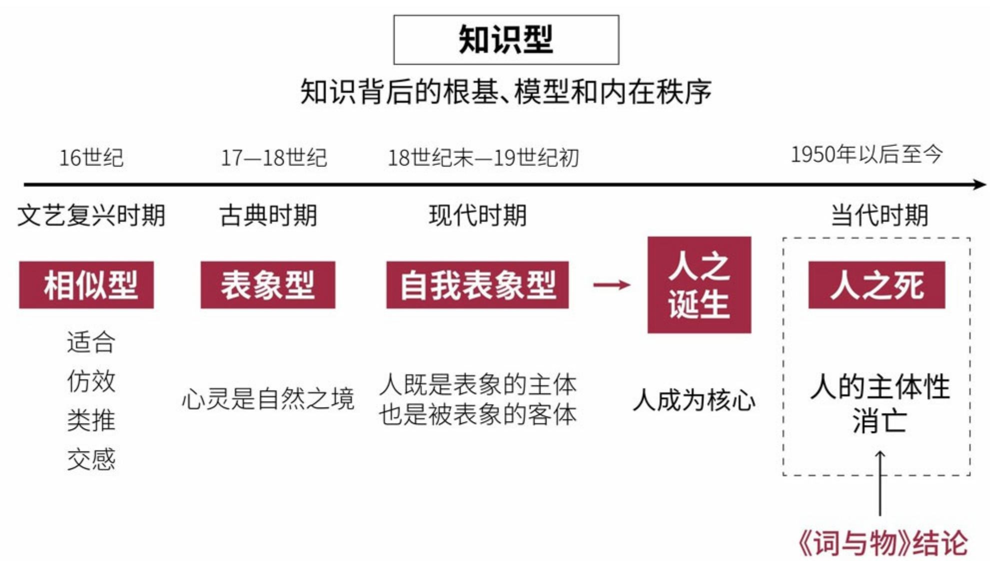
《疯癫与文明》是福柯知识考古学的开端，他通过梳理“疯癫”为何被视为精神病的过程以及人们对待疯人态度的转变过程，从而对现代理性的崇高性予以批判。

在《词与物》中，福柯通过梳理历史上各个阶段的知识型——相似型、表象型、自我表象型，得出“知识型的变化会导致‘人之死’”的结论，以此消解人之主体性。

从1969年开始，福柯的思想从知识考古学转向系谱学研究。在《规训与惩罚》中，福柯通过对监狱历史的考察，探究权力机制的变化，从而对社会无处不在的微权力予以批判。

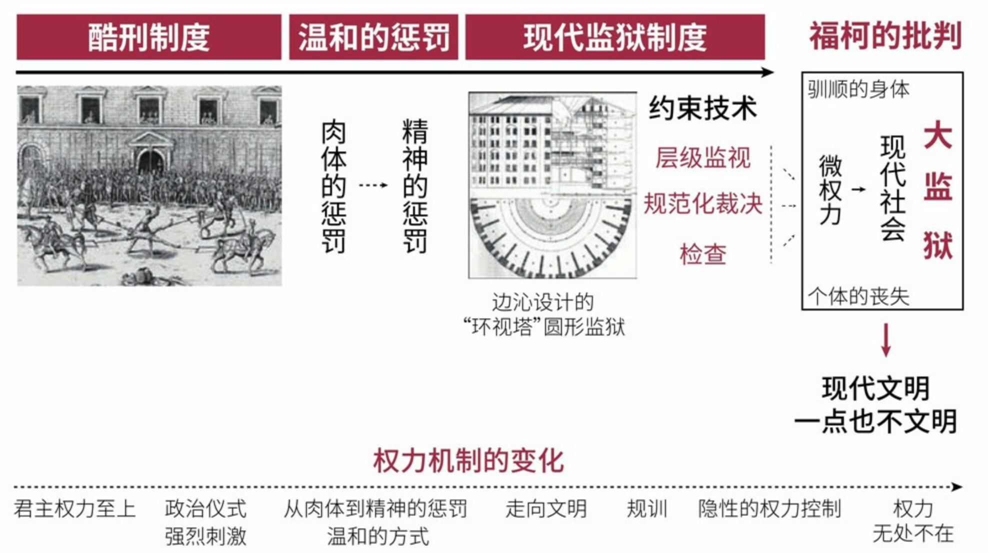


《疯癫与文明》脉络梳理



《词与物》脉络梳理

在《性经验史》中，福柯通过对性发展历史的梳理，得出“权力已渗透于最私密的性领域，对人加以塑造”的结论，从而表达出对权力的批判态度。



《规训与惩罚》脉络梳理



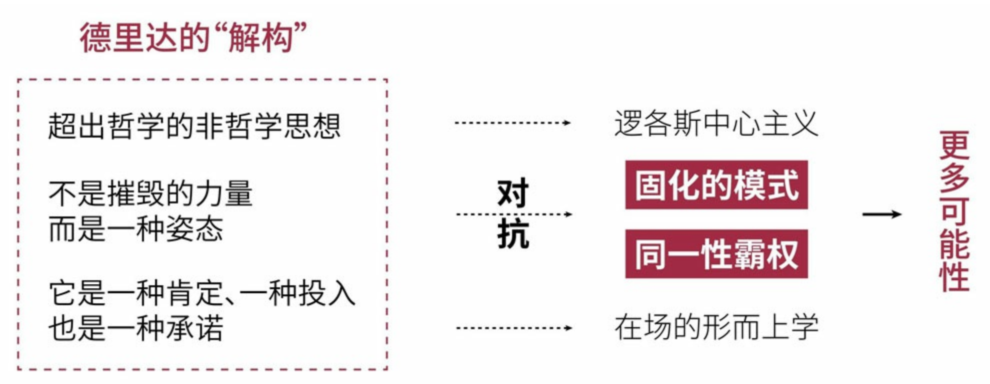
《性经验史》脉络梳理

德里达

关于德里达的解构主义，我们从三个方面来梳理。

第一，德里达“解构”的内涵。他的“解构”不像福柯那样具有摧毁性，而是表达出寻找更多哲学可能性的姿态——一种超出哲学的非哲学

思想去探究哲学。

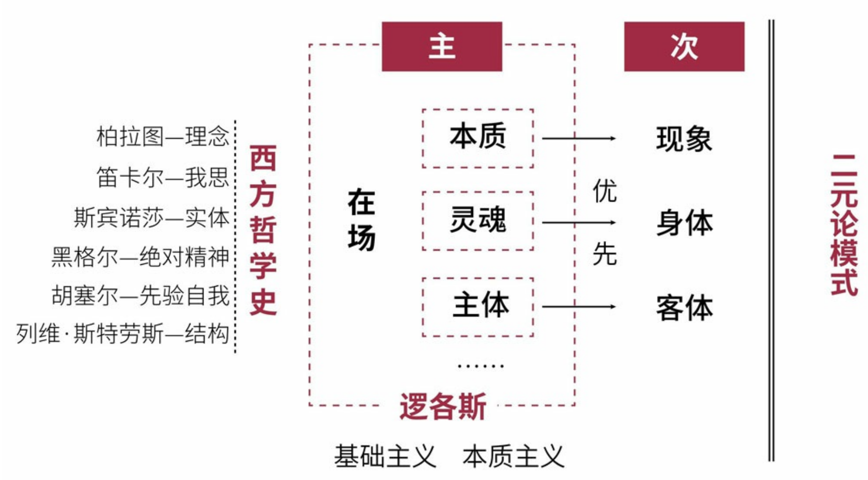


德里达：解构的内涵

第二，德里达解构的“逻各斯中心主义”的内涵。我们分别从“语音中心主义”以及“在场的形而上学”两个细分维度予以分析。

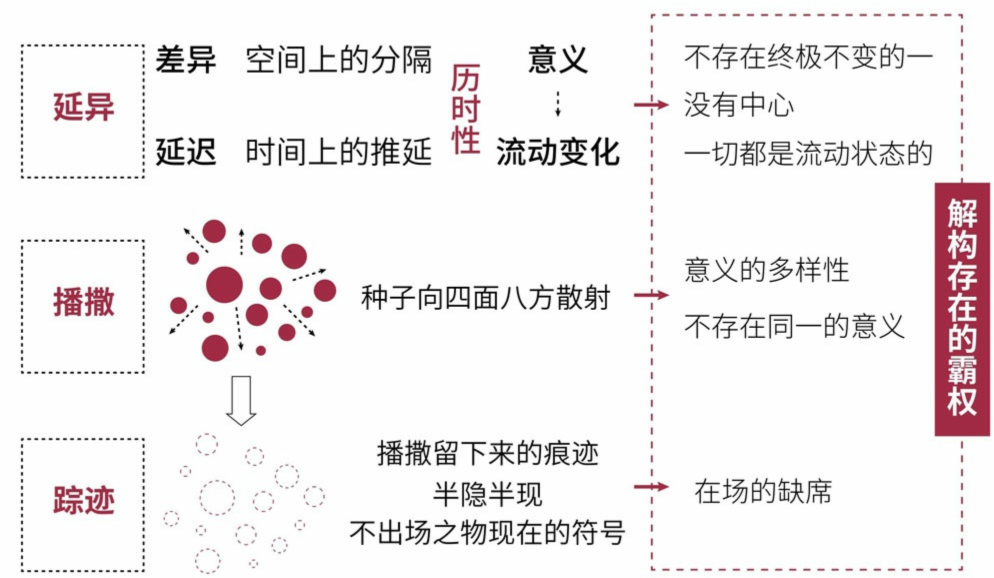


结构主义与语音中心主义



在场的形而上学

第三，德里达的解构武器——延异、播撒和踪迹。



德里达：解构的策略

福柯与德里达的风格对比

福柯的理论更具有激进色彩和破坏性。福柯结合社会、历史等要素进行哲学批判，给身处现代性囚笼的普通大众带来了阵阵快感。但笔者

想说，在享受思维的快感后，我们依然还是要面对现代的生活。从福柯的理论中，我们找寻到思维的另一种可能性，足矣。

相对于福柯，德里达的解构主义更具有弹性与温和性。他并没有明确告诉我们“什么是什么”，他不去下定义，甚至没有预设要达到的目的，他只是通过分析解构对象的内部结构，从而将其自行瓦解。

可以说，德里达的理论总是充满无穷的想象力。也因此，他的理论在诸多创意领域，如绘画艺术、建筑行业、工业设计、服装家居等影响颇深。

---

[1] ［美］詹姆斯·米勒．福柯的生死爱欲[M]．高毅，译．上海：上海人民出版社，2017:388.

[2] ［美］詹姆斯·米勒．福柯的生死爱欲[M]．高毅，译．上海：上海人民出版社，2017:389.

[3] ［美］詹姆斯·米勒．福柯的生死爱欲[M]．高毅，译．上海：上海人民出版社，2017:401.

[4] ［美］詹姆斯·米勒．福柯的生死爱欲[M]．高毅，译．上海：上海人民出版社，2017：译者序第6页．

[5] ［法］米歇尔·福柯．疯癫与文明[M]．刘北成，杨远婴，译．北京：生活·读书·新知三联书店，2012:10.

[6] ［法］米歇尔·福柯．疯癫与文明[M]．刘北成，杨远婴，译．北京：生活·读书·新知三联书店，2012:13.

[7] ［法］米歇尔·福柯．疯癫与文明[M]．刘北成，杨远婴，译．北京：生活·读书·新知三联书店，2012:13.

[8] ［法］米歇尔·福柯．疯癫与文明[M]．刘北成，杨远婴，译．北京：生活·读书·新知三联书店，2012:11-12.

[9] 麻风病是一种具有传染性的疾病。

[10] ［法］米歇尔·福柯．疯癫与文明[M]．刘北成，杨远婴，译．北京：生活·读书·新知三联书店，2012:6.

[11] ［法］米歇尔·福柯．疯癫与文明[M]．刘北成，杨远婴，译．北京：生活·读书·新知三联书店，2012:62.

[12] ［法］米歇尔·福柯．词与物：人文科学的考古学[M]．莫伟民，译．上海：上海三联书店，2016:1.

[13] ［法］米歇尔·福柯．词与物：人文科学的考古学[M]．莫伟民，译．上海：上海三联书店，2016:18.

[14] ［法］米歇尔·福柯．词与物：人文科学的考古学[M]．莫伟民，译．上海：上海三联书店，2016:19.

[15] 同上。

[16] 同上。

[17] ［法］米歇尔·福柯．词与物：人文科学的考古学[M]．莫伟民，译．上海：上海三联书店，2016:25.

[18] 即通过观察或测量就能够把握到的知识。

[19] ［法］米歇尔·福柯．词与物：人文科学的考古学[M]．莫伟民，译．上海：上海三联书店，2016:392.

[20] 常伴有暴力和武力手段。

[21] 指从旧制度时期残暴的“酷刑惩罚”到18世纪末（包括法国大革命时期）的“人道主义温柔式惩罚”，乃至到19世纪以后的“现代规训技术的监狱制度”。

[22] ［法］米歇尔·福柯．规训与惩罚[M]．刘北成，杨远婴，译．北京：生活·读书·新知三联书店，2012:3.

[23] ［法］米歇尔·福柯．规训与惩罚[M]．刘北成，杨远婴，译．北京：生活·读书·新知三联书店，2012:52.

[24] 同上。

[25] ［法］米歇尔·福柯．规训与惩罚[M]．刘北成，杨远婴，译．北京：生活·读书·新知三联书店，2012:7-8.

[26] ［法］米歇尔·福柯．规训与惩罚[M]．刘北成，杨远婴，译．北京：生活·读书·新知三联书店，2012:65.

[27] ［法］米歇尔·福柯．规训与惩罚[M]．刘北成，杨远婴，译．北京：生活·读书·新知三联书店，2012:226.

[28] ［法］米歇尔·福柯．规训与惩罚[M]．刘北成，杨远婴，译．北京：生活·读书·新知三联书店，2012:201.

[29] 同上。

[30] ［法］米歇尔·福柯．规训与惩罚[M]．刘北成，杨远婴，译．北京：生活·读书·新知三联书店，2012:208.

[31] ［法］米歇尔·福柯．权力的眼睛：福柯访谈录[M]．严锋，译．上海：上海人民出版社，1997:35.

[32] 比如，你认为性是身体的本能释放，是私人的活动；同样你也会认为性是有道德的，性活动有着正常与病态之分，我们要追求的是健康的性活动。

[33] 指经由道德、规则和法律塑造之后形成的“性”。

[34] ［法］米歇尔·福柯．权力的眼睛：福柯访谈录[M]．严锋，译．上海：上海人民出版社，1997:186.

[35] ［法］米歇尔·福柯．权力的眼睛：福柯访谈录[M]．严锋，译．上海：上海人民出版社，1997:181-182.

[36] ［法］米歇尔·福柯．权力的眼睛：福柯访谈录[M]．严锋，译．上海：上海人民出版社，1997:183.

[37] ［法］米歇尔·福柯．性经验史[M]．佘碧平，译．上海：上海人民出版社，2005:16.

[38] ［法］米歇尔·福柯．性经验史[M]．佘碧平，译．上海：上海人民出版社，2005:17.

[39] ［法］米歇尔·福柯．性经验史[M]．佘碧平，译．上海：上海人民出版社，2005:17.

[40] ［法］米歇尔·福柯．性经验史[M]．佘碧平，译．上海：上海人民出版社，2005:12.

[41] ［法］米歇尔·福柯．性经验史[M]．佘碧平，译．上海：上海人民出版社，2005:45.

[42] 卢德友．德里达[M]．西安：陕西师范大学出版总社，2017:7.

[43] 卢德友．德里达[M]．西安：陕西师范大学出版总社，2017:5.

[44] ［法］雅克·德里达．一种疯狂守护着思想——德里达访谈录[M]．何佩群，译．上海：上海人民出版社，1997:232.

[45] ［法］雅克·德里达．一种疯狂守护着思想——德里达访谈录[M]．何佩群，译．上海：上海人民出版社，1997:233.

[46] ［法］雅克·德里达．一种疯狂守护着思想——德里达访谈录[M]．何佩群，译．上海：上海人民出版社，1997:232.

[47] 德里达哲学中的“解构”概念正是从海德格尔那里借用而来。

[48] 从语音中心主义的背景“结构主义”为切入点。

[49] 结合整个西方哲学史去理解。

[50] ［法］雅克·德里达．书写与差异[M]．张宁，译．北京：生活·读书·新知三联书店，2001:12.

[51] ［法］雅克·德里达．书写与差异[M]．张宁，译．北京：生活·读书·新知三联书店，2001:16.

[52] 在预设客体本质的前提下，主体通过客体的表象探寻其“逻各斯”。

[53] 指用“什么是什么”的句式去定义。

第四篇章
正义与邪恶

本篇章，我们将进入政治哲学的部分。

什么是政治哲学？政治哲学都探讨哪些话题？

首先，政治哲学讨论政治价值的问题，如“自由、平等、权利、善”等理论，且政治哲学要做出这些价值应当性的判断以及合理的论证。比如，社会应该倡导自由还是平等；是集体利益高于个人利益，还是个人利益高于集体利益；我们应当采取哪种价值体系，才能更有利于社会政治生活的发展？其次，政治哲学讨论政治制度的问题。比如，国家应该采取怎样的政治制度（君主制、君主立宪制还是民主制），更有利于国家发展？在这些政治制度中，哪一种制度更好？为什么采取这种制度而不是那种制度？各种制度的优越性在哪里？这些话题都需要政治哲学予以论证。

总体而言，政治哲学不同于纯理论领域的哲学形态，它的实践性很强，是从“应该做什么”的思辨角度为“政治价值”和“政治制度”提供合理性论证的一种哲学理论，其议题与每个人的实际生活密切相关。

本篇章，我们重点介绍两位政治哲学家：约翰·罗尔斯和汉娜·阿伦特。

罗尔斯是当代政治哲学的关键人物，其著作《正义论》于1971年出版后引发强烈反响。后来的许多研究者都以罗尔斯为坐标，通过批判或

赞成他的观点而展开自己的理论建构。我们将从三个维度——何谓正义、正义观与正义原则以及其论证过程对罗尔斯的正义问题予以阐述。

关于汉娜·阿伦特，我们将介绍她的两种“恶”的理论：一种是“根本恶”，即《极权主义的起源》中所阐述的纳粹统治下史无前例的邪恶现象；另一种是“平庸的恶”，其揭露的是人们因缺乏思考能力表现出的无思想性和肤浅性的现象。

本篇章概览

哲学家

罗尔斯丨汉娜·阿伦特

本篇章流派

政治哲学

本篇章话题

⊙正义论

⊙正义二原则

⊙反思的平衡

⊙无知之幕

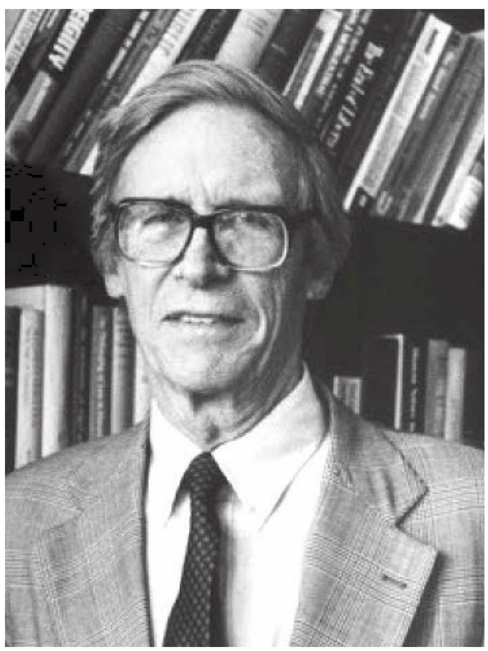
⊙极权主义的起源

⊙平庸之恶

01
罗尔斯：一场正义的风暴

20世纪60年代的美国正处于动荡之中，古巴危机、黑人解放运动、反越南战争以及学生骚乱等事件接连不断地发生，紧张的情绪蔓延于社会的各个角落。

作为哈佛大学哲学系的教授，罗尔斯对这些社会问题做出分析，他将种种社会危机产生的原因归结为财富分配的严重不均。在将近二十年的时间里，他一直思索着一套关于公平的正义的理论。在阐述《正义论》前，我们不妨先了解一下罗尔斯的生平故事。



约翰·罗尔斯（John Rawls，1921—2002年），美国政治哲学家、伦理学家。他是毕业于普林斯顿大学的哲学博士，曾在哈佛大学担任哲学教授，著有《正义论》《政治自由主义》《作为公平的

正义：正义新论》《万民法》等作品。

1921年2月21日，罗尔斯出生于美国马里兰州的巴尔的摩。罗尔斯的家庭环境比较优渥，父亲是一位非常有威望的律师，母亲来自一个非常传统的马里兰州家庭，曾担任过“妇女选民联盟”巴尔的摩市分部主席。可以说，父母的政治素养对罗尔斯有着潜移默化的影响，使其对政治问题表现出天然的敏感性。

童年的心灵创伤

童年时期，罗尔斯的心灵曾受过两次不小的打击，这主要是因为他的两个弟弟的病逝都和他有关。

1928年，罗尔斯患上了白喉，小他21个月的弟弟博比因进入他的房间陪他玩耍也传染上了这种疾病。他们俩当时都躺在床上发着高烧，家庭医生最初误诊了病情，耽误了很长时间才确诊他们患上了白喉。[1]但弟弟博比已经错过了最佳的诊治时期。

很不幸，弟弟博比因为这场疾病失去生命，但罗尔斯却幸运地活了下来。这件事对罗尔斯的幼小心灵产生了巨大的震颤，他也因此患上了口吃的毛病。

但还没等罗尔斯的心情彻底平静，第二年冬天他又患上了肺炎。这一次，他的另一个弟弟汤米被罗尔斯所传染。悲剧再次重演，弟弟汤米因病去世，而罗尔斯却慢慢康复。

这两场悲剧对罗尔斯的幼小心灵产生了很大影响，他接连目睹自己

的兄弟离世，而且他们的离去都跟自己有关。因为两个弟弟的夭折，罗尔斯总是带有一种愧疚之感：难道最应该死去的不是自己吗？自己是多么地“不应得”。

命运的专横和不能承受的生活偶然性的体验，使得罗尔斯对人类命运产生了一些激进的看法。他后来认为，人类享有的各种机会应当尽可能小地受到诸种自然和社会偶然性的影响。可以说，罗尔斯童年时期的心灵创伤，对其毕生追寻的正义事业产生了重要的影响，这也奠定了他政治哲学的底色。因此，他的正义理论总透露着对弱者的伦理关怀之情。

中学与大学

1935年至1939年，罗尔斯就读于肯特中学，毕业后被普林斯顿大学哲学系录取。他刚入大学时，正值德国法西斯入侵波兰，第二次世界大战在欧洲爆发。当时他周遭的同学都坚信美国会参战，于是纷纷报名参加“后备军官训练团”。但罗尔斯没有报名，而是一心扎进学习里，并开始深入阅读关于第一次世界大战的历史书籍。

在普林斯顿大学，罗尔斯的老师诺曼·马尔科姆最早激发了罗尔斯对政治哲学的兴趣。1942年春季，罗尔斯选修马尔科姆关于讨论人类罪恶问题的课程。1943年1月，罗尔斯以优异的成绩毕业，获得学士学位。

再次幸免于难

1941年12月7日，日本突然袭击珍珠港，美国正式加入第二次世界

大战。在罗尔斯毕业后的一个月，也就是1943年2月他应召入伍成为一名现役军人。

在太平洋战区的两年战争生涯中，有一件事让罗尔斯终生难忘。某日，他脱掉钢盔正弯腰到小溪边喝水时，突然遭遇一名日军狙击手的袭击。幸运的是，子弹从罗尔斯的头部擦过，他只是受到一些皮外伤，幸免于难。

这一次，罗尔斯又从死神面前挣脱，真可谓福大命大。而罗尔斯所在步兵团的很多战友，包括之前他在普林斯顿大学的许多同学都在战争中遇难。残酷的现实再一次打击了罗尔斯的精神，他再一次体验到了“命运的专横性”。这些经历激发着他更加深入地去思考正义问题。

在战争结束之时，罗尔斯放弃成为牧师的念头。1946年，他离开军队，随后在普林斯顿大学攻读哲学研究生。1950年，他通过博士学位论文答辩。在随后的几十年里，罗尔斯开启了自己的学术生涯，他先后在普林斯顿大学、康奈尔大学、麻省理工学院以及哈佛大学任教。

1971年，《正义论》一经出版便立即在全球范围，特别是在英语的学术界掀起了一股强烈而持久的“罗尔斯风暴”。当时各个领域的学者专家[2]都开始讨论“正义”的问题。可以说，《正义论》激发了学术界的大论辩，后来许多政治哲学的文献都是对罗尔斯《正义论》一书的回应。

对罗尔斯的评价

2002年11月24日，罗尔斯在妻子安迪的陪伴下，于列克星敦家中去世。罗尔斯的逝世在当时受到了学术界和媒体的普遍关注。

《华盛顿邮报》（2002年11月26日）的悼念文章称，罗尔斯是“国际公认的20世纪政治哲学和法律理论的权威”。

《波士顿环球报》（2002年11月26日）称赞罗尔斯是“20世纪最有名的政治理论家之一”。

《泰晤士报》也发表了悼念文章，称罗尔斯为“20世纪后半期影响最大的哲学家”，他的《正义论》已经被描述为“约翰·斯图亚特·密尔以来最重要的政治哲学著作”。

02
罗尔斯：何谓正义（上）对功利主义正义观的批判

1971年，罗尔斯因《正义论》的出版一鸣惊人，成为当代政治哲学的推动者。那么，《正义论》主要讲了哪些内容？

接下来，我们以罗尔斯“对功利主义的批判”为切入点，去理解“正义”的内涵。

对功利主义正义观的批判

罗尔斯在《正义论》中写道：“我的目的是确定一个能够代替一般的功利主义、从而也能代替它的各种变化形式的作为一种选择对象的正义论。”[3] 罗尔斯以批判功利主义为出发点，提出了自己的正义论，并希望以此替代功利主义的理论。

功利主义正义观

以边沁和密尔为代表的功利主义倡导“最大多数人的最大幸福原则”（简称“最大幸福原则”），其要点是：一是凡是能给人带来快乐和幸福的行为，都要提倡；二是幸福是可以被衡量的，因此在所有可供选择的行为中，要选择能够计算出来的可以获得最大利益的行为，从而保障获得最大幸福和利益的结果。

比如，面对“电车难题”——一辆电车正驶向五个人的方向，如果拉

杆，电车变道驶向一个人，不拉杆电车则驶向五个人时，功利主义者选择拉杆变道，以牺牲一人救五个人的命[4]，这样做损失最小，整体利益最大。

那么，当“最大幸福原则”扩展到社会制度的构建甚至立法层面时，就形成了功利主义的正义观。正如罗尔斯所说：“如果一个社会的主要制度被安排得能够达到总计所有属于它的个人而形成的满足的最大净余额，那么这个社会就是被正确地组织的，因而也是正义的。”[5]

简言之，当整个社会以“最大幸福原则”为标尺而被组织起来时，社会就被视为是正义的社会。

罗尔斯的批判

针对功利主义的正义理论，罗尔斯提出质疑：为什么可以允许以牺牲少数人的利益，来换取多数人的利益？一个人的生命就比另外五个人的生命不值钱吗？在五个人面前，一个人的生命权利就更低人一等吗？少数人的权利就可以被任意侵犯吗，这难道不是一种不平等和不公正的体现吗？

罗尔斯认为，功利主义的正义观恰恰违背了自由主义的自由和平等的理念。在这一原则下，人与人之间其实并不平等[6]。“功利主义没有认识到任何人都享有平等的道德价值，由此功利主义既没有认识到个体之间平等的方式，也没有认识到个体之间产生差别的方式；或者，就像罗尔斯批判功利主义的著名概括：‘功利主义没有认真对待个体之间的差别’。”[7]

在罗尔斯看来，“每个人都拥有一种基于正义的不可侵犯性，这种

不可侵犯性即使以社会整体利益之名也不能逾越。因此，正义否认为了一些人分享更大利益而剥夺另一些人的自由是正当的，不承认许多人享受的较大利益能绰绰有余地补偿强加于少数人的牺牲。所以，在一个正义社会里，平等的公民自由是确定不移的，由正义所保障的权利决不受制于政治的交易或社会利益的权衡”。[8]

可见，功利主义忽略了对人与人之间的平等权利的考察，功利主义的正义观是一种不公正裁定方式的体现。

“功利主义理论作为宪政民主制度的基础是脆弱的”，罗尔斯也“不相信功利主义能够为自由而平等的公民的个人基本权利与自由提供一种令人满意的解释，而这种解释对一种（宪政）民主制度来说是绝对首要的要求”。[9]

总之，罗尔斯认为，功利主义的正义理论并没有解决人们对平等的诉求。

作为公平的正义

基于对功利主义的批判，罗尔斯提出的正义论落脚于“公平、公正、平等”等层面，他所谓的“正义”是指“作为公平的正义”，他阐述的“正义”意味着公正和平等。

也就是说，罗尔斯期望实现的是整个社会的“公平与正义”，即被制定出来的社会制度和规则，要以平等的方式对待社会中的每个人。罗尔斯提出这样的正义理论，以替代当时占统治地位的功利主义，从而为宪政民主制度奠定坚实的道德基础。

说到平等，又会涉及哪些社会问题呢，或者说罗尔斯的正义理论，是通过对哪些问题的关注和解决来实现平等的呢？

03
罗尔斯：何谓正义（下）
关于公平的正义

关于“正义”问题[10]，罗尔斯将研究范围限定于社会和国家的正义问题上，其探讨的是“社会的基本结构”的问题，或者更准确地说是“社会主要制度分配基本权利和义务，决定由社会合作产生的利益之划分的方式”问题。

也就是说，罗尔斯的正义论关注的是在“社会利益的分配”上如何做公正、公平和平等的问题。

社会合作及其公平分配

在现代社会，社会合作成为人之生存、社会有序发展的必要条件。经由社会合作，便会产生一系列的利益及责任问题，比如社会的物质财富以及基本的自由权、带有责任的职务和职位的各种权力与特权等。

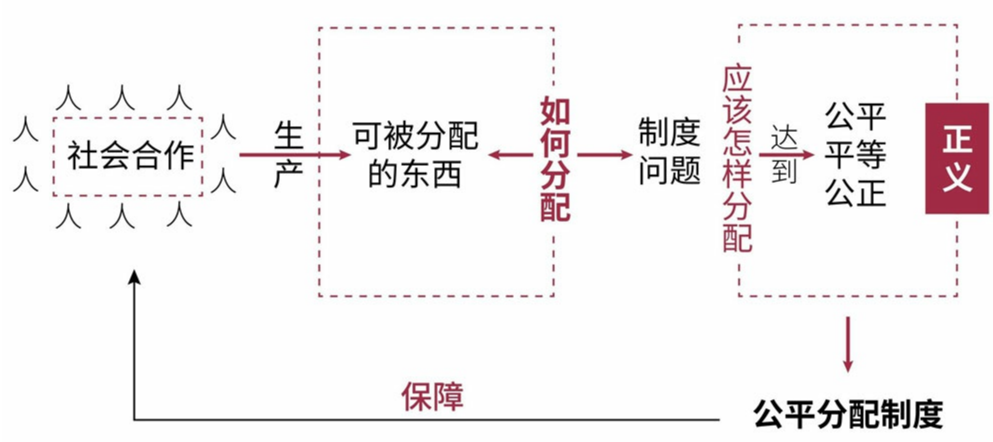
于是，如何分配这些利益成果和相关责任与权利，就涉及分配制度与规则制定的问题。

比如，在团队合作中，有人贡献了资本，有人贡献了技术，有人贡献了体力，有人贡献了创意，还有人贡献了客户资源……当这项工作完成后产生利润时，管理者该如何对其进行分配？其分配的标准是什么？

职务的分配以及权力的分配问题也是一样。谁来做小领导？谁来做大领导？什么样的职务具有什么样的权力？每个人的责任和义务该怎么

去界定？这些都涉及分配问题。

如果规则的制定者自带立场或倾向时，比如希望从利益成果中多分“一杯羹”，由此制定出的不公正的制度势必会影响社会合作的有序进行，最终影响社会的良性发展。因此，只有当规则与制度被设置得公平、公正与平等，即社会合作的参与者都被平等对待时，才能保障社会合作持续进行，并实现社会的持续发展。



罗尔斯：正义即公平

罗尔斯的正义论要解决的正是如何构建合理分配制度的问题，即“社会合作中产生的利益（以及责任！）的一种‘公平’分配实际上应当是怎样的”[11]问题。

正义是社会制度的首要价值

在罗尔斯看来，在一个社会具有的诸多美德和优点中，“正义”排在首位。因为只有把“正义”问题，即公平、公正与平等的问题解决好了，人们才愿意参与社会合作，社会才能更好地运转，以此才会衍生其他，诸如“稳定、和谐、效率”等问题。

罗尔斯说：

> 正义是社会制度的首要价值，正像真理是思想体系的首要价值一样。一种理论，无论它多么精致和简洁，只要它不真实，就必须加以拒绝或修正；同样，某些法律和制度，不管它们如何有效率和有条理，只要它们不正义，就必须加以改造或废除。[12]

总体来说，罗尔斯的“正义”是指社会分配制度上的公平和平等。

但是社会现实是复杂的，总会有一些非自愿的不平等现象存在。那么罗尔斯的正义理论，是否意味着要消除这些因自然或社会的偶然因素而产生的不平等现象呢？

要回答这个问题，我们就要了解罗尔斯提出的“正义二原则”。

04
罗尔斯：正义二原则

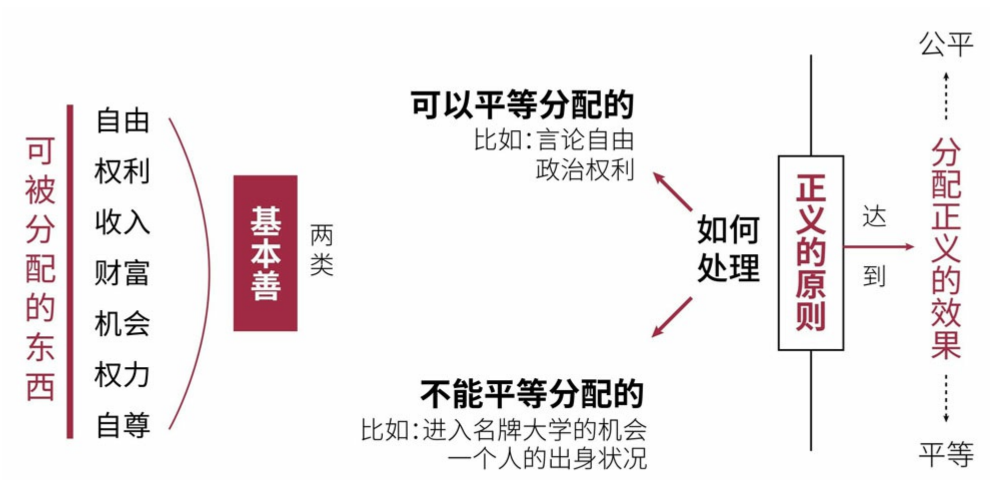
在具体介绍“正义二原则”之前，我们有必要先理解“基本善”这个概念。

基本善

什么是“基本善”？

经由社会合作产生并用于可分配的所有东西，比如财富、收入、人的自由、权利、机会、自尊等都叫“基本善”。

在分配“基本善”时，会出现两类情况：一类“基本善”，如言论自由、人的自尊等可以被平等分配；另一类“基本善”，如出身、天赋、收入、财富、机会、权力等[13]无法被平等分配。



基本善

针对这两种情况，罗尔斯提出了“正义二原则”，分别解决这两种“基本善”的分配问题。

第一个原则

每个人对与其他人所拥有的最广泛的基本自由体系相容的类似自由体系都应有一种平等的权利。

第二个原则

社会的和经济的不平等应这样安排，使它们

①适合于最不利者的最大利益，并与正义的储蓄原则相一致；

②在公平的机会平等的条件下，使所有的职务和地位向所有的人开放。

第一个原则

每个人对与其他人所拥有的最广泛的基本自由体系相容的类似自由体系都应有一种平等的权利。

——正义二原则的第一个原则

第一个原则也叫“最大的平等自由原则”。

针对第一类可以被平等分配的“基本善”问题，第一个原则给出解决方案：对这些“基本善”进行最大限度的平等分配。无论人们有着怎样的家庭出身以及社会地位，每个人都享有平等的自由与权利。

这里有两点需要注意：

第一，每个人在行使自己的自由之权利时不能侵犯他人，比如你有言论自由，但不代表你可以任意诽谤他人。

第二，罗尔斯提出的“基本自由”是指政治学上的自由[14]，而非指所有的自由。诸如“喜欢吃什么菜，喜欢什么类型的音乐，选择什么样的对象”等自由就不在罗尔斯正义原则讨论的范围。因为罗尔斯的正义问题讨论的是社会的基本结构和制度如何制定的问题，只有“基本自由”，即政治层面的自由跟政治法律制度相关，其他层面的自由，如吃什么、听什么等自由跟政治制度以及社会分配制度的构建关联度不大。

总体而言，第一个正义原则保障的是每个人的自由和权利，其适用范围是政治领域，解决的是第一类“基本善”的分配。

第二个原则

在处理第二类“基本善”无法被平等分配的问题时，罗尔斯认为：自然或社会的偶然因素导致的非自愿的不平等现象，是根本无法被消除的。因为我们并不能通过制度的制定，来决定一个人的家庭出身、天赋、财富等问题。

罗尔斯的思路是：在承认这些因偶然因素造成的非自愿的不平等现象的基础上，去制定一些规则，以使这样的不平等成为人们可以接受

的、合理的不平等，使社会所有成员达到一致认可的效果，从而消除人们关于不平等的意识。

注意一点，罗尔斯要消除的不是非自愿的不平等现象，而是人们不平等的意识。这样的做法便体现在第二个正义原则中：

> 社会的和经济的不平等应这样安排，使它们
>
> ①适合于最不利者的最大利益，并与正义的储蓄原则相一致；
>
> ②在公平的机会平等的条件下，使所有的职务和地位向所有的人开放。
>
> ——正义二原则的第二个原则

正义二原则的第二个原则具体来说分为两部分：

差别原则

“适合于最不利者的最大利益，并与正义的储蓄原则相一致。”这一条叫“差别原则”，适用于收入和财富分配。这里的“最不利者”指的是社会底层的人们，即“最低期望的收入阶层”[15]。

也就是说，承认并允许“社会的和经济的不平等”现象得以发生的一个条件，是使这样的不平等分配符合“最不利者的最大利益”。

可见，“差别原则”是从“最不利者”的角度去看不平等的分配问题，以使得人们都能够接受这样的状况。这也体现出罗尔斯对弱者的伦理关

怀。

公平的机会平等原则

“在公平的机会平等的条件下，使所有的职务和地位向所有的人开放。”这一条原则叫“公平的机会平等原则”，适用于机会和权力的分配。

比如，工作单位中有个职位的空缺，那么谁来填补这个空缺呢？“走走关系，走走后门”——如果按照这样的方式，是不是有一定家庭出身和社会背景的人就更容易获得这个职位呢？答案是肯定的。

这条“公平的机会平等原则”就是要杜绝这样的现象，消除因为自然和社会的诸多因素对人们追求职业前途的影响。这条原则提倡职位要面向所有人开放，让每一个具有相似动机和天赋的人，都有平等的机会去获得这个职位。

哪怕最后的结果造成一些人获得了职位，一些人没有获得职位，尽管这个结果看上去是一种不平等分配的体现——但大家还是可以接受这个结果的。

两个优先规则

（1）在两个原则之间，第一个原则优先于第二个原则。

第一个原则就是确保人的平等自由，当每个人的平等的自由和权利被确保后，才能谈其他的事情，诸如财富、收入、机会的分配等。如果人的基本自由都无法保障，其他的就免谈了。这一优先原则的实质体现

的是自由的优先性。

（2）在第二个原则中，“公平的机会平等原则”优先于“差别原则”。

我们可结合日常生活的案例来理解。比如，大家在竞争同一个工作职位，只有在先保证“每个人有同等机会获得职位”的基础上，再去考虑“在不能改变的不平等的分配状况下，如何满足最不利者的最大利益”的问题。而不是一开始，天平就先倾斜于“最不利者”。如果这样，每个人都想成为最不利者（弱者），因为弱者可以享受更大的福利。如此这般，社会的运作效率该如何保障？当大家都在坐等福利时，社会合作就无法有序进行，社会发展也会停滞。

所以，只有先满足了“公平的机会平等原则”才能满足“差别原则”。只有每个人积极行动起来去工作，去开展社会合作的活动，社会的生产效率才能提升，社会才能发展。而后再去考虑使最不利者获得最大的利益，从而保障大家都能接受不平等的分配结果。

罗尔斯的正义二原则，以处理“基本善”的分配为目的，它们都是从“应当”的角度，即应当怎么做更合理的层面所做的阐述。

既然是“应当”的角度，也就意味着还存在很多其他的处理原则，只不过在这些原则中，选择了这样的两种原则作为标准最为合理。

05
罗尔斯：纯粹的程序正义和反思的平衡

为什么说选择这样的两个原则而非其他的原则，是更合理的？这两个正义原则是如何被推导出来的？要解答以上问题，我们就要了解正义原则的论证过程。

接下来，我们将从论证的铺垫和前提（涉及契约论证明、纯粹的程序正义以及反思的平衡方法）以及论证的过程（涉及“无知之幕”以及互不关心理性和最大最小值规则）进行一一介绍。

契约论式的论证

总体而言，罗尔斯采取的是契约论式的论证方式。

什么是契约论？我们简单理解就是，大家一致同意并订立共同遵守的契约，使每个人的利益得以保障的理论。契约论式的论证核心点是“选择”：只有当所有人做出一致的选择时，才能订立出共同遵守的契约，从而保障契约生效。

关于“选择”的问题，会出现两种情况：

一是人们在知道结果的前提下进行选择。比如，“它们是正义原则，所以我们才选择了它们”。在这种情况下，我们对“人们为何会做出这样的选择”就不必加以论证。因为在选择前人们已经有了结果的预设，人们已经知道了怎样分配是公平公正的，人们只需选择这样的标准执行即可。

二是人们在不知结果的前提下进行选择。比如，“我们选择了它们，所以它们才是正义的原则”。也就是说，人们在不知道什么结果是正义、公平和平等的，且也没有客观的标准来规定其公正平等的前提下就要对其进行选择。当所有人都做出一致选择时，其选择的结果便作为正义原则。在这种情况下，我们对“人们为何做出这样的选择”就需要加以论证。

罗尔斯对第二种情况下的“选择”进行了论证：人们在不知“何谓正义”的前提下，如何做出一致同意的选择？做出的这样的选择，为何就是正义的原则？

纯粹的程序正义

在罗尔斯看来，需要设置一套公平的程序以使人们获得正义的原则。

这该如何理解呢？我们都希望开拓一条正义之路，到达正义的彼岸，但在出发前人们并不知道“何谓正义”。于是，我们先设置一套公平公正的程序，只要每个人都按照这套程序探索正义原则，那么得到的便是公正的结果，得出的原则便是正义原则。这有一点“摸着石头过河”以及“这个世界上本没有路，走的人多了也就成了路”的意味。

也就是说，经由这套公平的程序推导，大家选择的一致结果便是正义的原则。因而，罗尔斯所谓的正义是“纯粹的程序正义”。

那么，我们该如何设置这套公平的程序？[16]这套公平的程序是怎样的一套程序？罗尔斯提出“反思平衡的方法”，以找到进入这套程序正义的入口。

反思的平衡

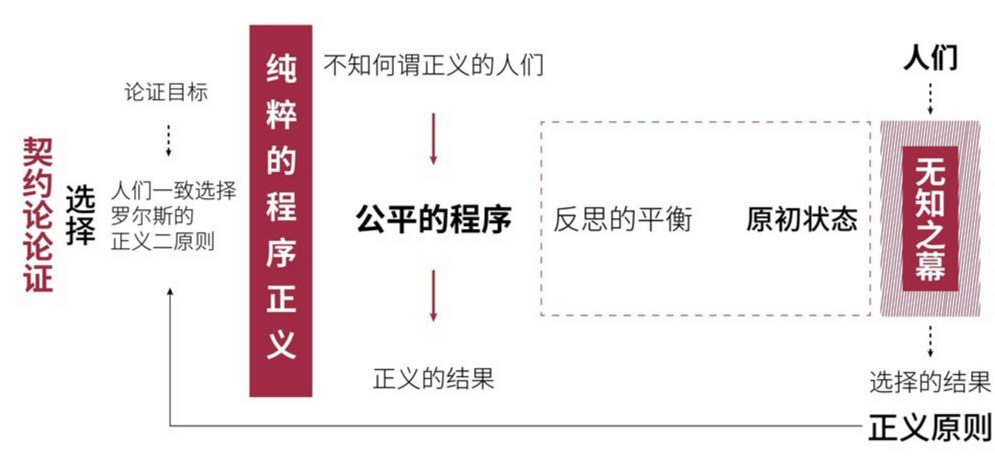
什么是“反思的平衡”？罗尔斯这样解释：

> 它既表达了合理的条件；又适合我们所考虑的并已及时修正和调整了的判断。这种情况我把它叫做反思的平衡。它是一种平衡，因为我们的原则和判断最后达到了和谐；它又是反思的，因为我们知道我们的判断符合什么样的原则和是在什么前提下符合的。[17]

通俗理解，“反思的平衡”意味着人们在感性的判断和抽象思考的原则之间不断做出调整，以使两者达到平衡与和谐状态的方法。

也就是说，当人们在设置公平正义的程序时，总会受到自身立场和角度的影响，以致直觉判断和原则之间难免存在偏差。于是，我们运用“反思的平衡”方法，以调整自己的主观判断，排除个人偏见、个人的特殊身份等要素产生的影响，从而以更加公平、公正的立场制定规则。

经由“反思的平衡”后，人们其实回到了一个假定的“原初状态”。这时，罗尔斯假设了一个“无知之幕”，以保证程序上的公平。人们站在“无知之幕”的背后讨论分配问题，当所有人达成共识后，其讨论的结果便是正义原则。这就是我们通过“反思平衡”的方法设置出的一整套公平正义的程序。



契约论论证
选择
论证目标
人们一致选择罗尔斯的正义二原则
纯粹的程序正义
不知何谓正义的人们
公平的程序
正义的结果
反思的平衡
原初状态
人们
无知之幕
选择的结果
正义原则

对正义原则的论证

06
罗尔斯：无知之幕

前面我们提到罗尔斯假设了一个“无知之幕”，以保证程序上的公平，那该如何理解“无知之幕”呢？在“无知之幕”背后的人们，是如何制定分配原则的，是如何做出选择的？

无知之幕

“无知之幕”是罗尔斯假设出来的一块“遮蔽之幕”。在这块幕布背后，每个人自身的标签，如身份、地位、阶级出身、财富状况等都被遮蔽起来，每个人在并不知道彼此状况的情境下，去讨论如何分配的问题。

具体来说，“无知之幕”遮蔽的内容包括以下几方面：

一是每个人的社会地位、阶级出身、天生资质和理智能力。

二是每个人自己的价值观、合理的生活计划和特殊的心理特征。

三是每个人存在于其中的社会经济和政治状况，或者这一社会所能达到的文明和文化水平等。

这里要注意一点，“无知之幕”排除的是关于社会的“特殊事实”[18]，而非人们理性思考的能力。并不是说在“无知之幕”下人们就可以胡作非为，“无知之幕”只掩盖每个人的特殊身份，以使人们可以在一个更为平等的基础上进行理性的协商和讨论，制定出一套合理的正义原则，从

而保障自身的利益。

这种理性的处理方式也被称作“互不关心理性”，即一种“没有偏见”的理性方式。人们只基于自身的理性分析而非其他要素，如对方的身份、地位、财富等做出自己的判断。这颇有一些“对事不对人”“就事论事”的意味。

正义二原则的论证

当人们回到原初状态，站在“无知之幕”后会做出什么选择，又会提出怎样的分配方式？为什么人们最终还是选择了罗尔斯的正义原则？

关于自由和权利的分配

首先，我们去讨论第一条原则中提及的关于自由和权利的分配问题。

人们都希望获得最高程度的自由和权利，每个人都希望被多分配一些基本善。同样，规则的制定者也倾向于制定有利于自身利益的规则。但是在“无知之幕”后，人们并不能确定自己和其他人的身份时，又会做什么选择？

比如，一个人假设自己是富人，他提出这样的分配规则：“存款在100万元以上的人享有的自由和基本权利，要比存款少于100万元的人享有的自由和基本权利更多。”显然，这条规则对富人更有利。

当我们撕掉“无知之幕”，即回到现实世界后，会出现两种状况：这个人的实际存款在100万元以上，那么这条分配原则对他有利；这个人

的实际存款不足100万元，这条分配原则就对他不利。

这两种情况都有可能发生。于是每个人经过这样的思考后，都不愿冒这个风险，最后便会一致选择这样的一个原则——每个人享有平等的自由和权利。因为这样选择，谁都不会吃亏。

如此，罗尔斯的第一个正义原则就被论证出来了，这是大家一致选择的结果。同样，这样的推理也适用于经济和社会的分配状况，如收入与财富，机会和权利，等等。但是在现实中，社会经济领域的确出现了一些不平等的分配现象，如收入分配不均、财富分配不平等等。人们该如何处理这种不平等，罗尔斯提出“最大最小值规则”的方法加以解决。

最大最小值规则

“最大最小值规则”也叫“最低的最大限度规则”。

当我们面临诸多选择时，对所有选择中会出现的“最坏情况”加以比较，从而选择其中最好的，即损失最少的那一个。也就是说，选择这个情况得到的最坏的结果也要比选择其他情况得到的最坏结果要好。这就是对“最大最小值规则”的通俗解释，我们可结合下面这张图理解。

决定	环境		
	C1	C2	C3
D1	-700	800	1200
D2	-800	700	1400
D3	500	600	800

三种选择及其结果

比如，一个人面临三种选择（竖列的D1、D2、D3）。这三种选择分别对应着各自产生的结果，即C1、C2、C3，正数字代表着赚钱，负数字代表着赔钱的含义。具体分析一下：

第一种选择D1，最坏的情况是损失700元，最好的情况是赚1200元；

第二种选择D2，最坏的情况是损失800元，最好的情况是赚1400元；

第三种情况D3，最坏的情况是赚500元，最好的情况是赚800元。

这时，这个人该如何选择呢？“最大最小值规则”告诉我们，将三种最坏的情况——C1列进行比较，D1和D2是亏损状态，而D3没有亏损还赚了500元。这就意味着，D3最坏的情况也要比D1和D2的最坏情况要好。因此，这个人应该选择D3。

我们仍然回到正义原则的论证中。

在罗尔斯看来，人们之所以会选择“差别原则”——“经济的不平等应这样安排，使它们适合于最不利者的最大利益，并与正义的储蓄原则相一致”，正是缘于“最大最小值规则”。

在“无知之幕”背后，人们无法判定自身的状况，每个人都有可能遇到最坏的情况，成为最不利者。

那么，当所有人都假设自己是最不利者时，便会一致做出这样的判断：在所有最坏的情况里选择最好的情况，以使最不利者获得最大限度的利益。在揭开“无知之幕”后，即使自己一旦“中招”也没关系，因为这条原则保障了最不利者[19]的最大利益，最差也差不到哪里去。

基于这样的心理，大家会一致认可并选择“差别原则”作为正义原则。当然，这种情况是针对第二种不能平等分配的基本善而言。社会可以允许这样的不平等，但也必须满足这样的不平等对最不利者有利的条件。归根结底，不平等的分配还是存在的，只不过这样的原则消除了人们关于不平等的意识。

07
汉娜·阿伦特：去爱这个世界

她是哲学史上少有的女性哲学家。

她身上流淌着犹太人的血液，

她有着希腊的情怀，她为哲学痴狂，

但她更关注现实，有着为政治献身的勇气。

她始终认为：在哲学和政治之间，存在着某种至关重要的张力。

她的理论深邃而晦涩，充满对人类境况持续性的关切，

她挖掘极权主义的起源，

她讨论革命与自由、暴力与人权，

她关注犹太人大屠杀与艾希曼审判，

她批判纳粹分子的极端之恶，

她揭露人类无思想性的平庸之恶。

她的作品曾引起巨大争议，

她忍受谩骂与诅咒，却依然捍卫自己的理想，

同样，她也可以为爱情如痴如狂，

她就是当代著名的政治哲学家

——汉娜·阿伦特



汉娜·阿伦特（Hannah Arendt，1906—1975年）美籍犹太裔政治学家，原籍德国。汉娜·阿伦特被广泛认为是20世纪最重要的哲学家之一，她的著作讨论从极权主义到知识论等问题，涉及权力的本质以及政治、直接民主、权威和极权主义等主题，对政治理论产生了长远的影响。

汉娜·阿伦特是西方思想史上少有的女性人物，也是一位公认的政治哲学家。但她却更愿意称自己是一位“政治理论家”或“政治作家”，从

而避免用政治哲学家或某类哲学家之类的称呼。

总体而言，汉娜·阿伦特探讨的话题维度有很多，比如极权主义、政治行动、自由与革命、暴力与人权、共和国的危机、责任与判断、艾希曼审判、恶的反思以及人的境况等。这些繁杂的主题，都表露出了她对“人类事务之脆弱性”的极度关切。1958年，阿伦特出版的著作《人的境况》的最初标题——“爱这个世界”，或许已足以表达出阿伦特对人类与世界的终极态度。

在介绍阿伦特最为重要的两个主题——“根本恶”与“平庸的恶”[20]之前，我们先了解一下她的生平，看看她的经历对她的思想产生了怎样的影响。

作为犹太人的阿伦特

1906年10月14日，阿伦特出生于德国的汉诺威市。她的父母均来自殷实的犹太商人家庭，自然，阿伦特的身上也流淌着犹太人的血液。

在阿伦特出生几年后，全家搬迁到了东普鲁士的哥尼斯堡，也就是康德的故乡。阿伦特的父亲是一位工程师，因身患疾病于1913年去世。同年，她的祖父也去世了。后来在第一次世界大战期间，由于俄罗斯军队的入侵，母亲带着阿伦特临时逃亡到了柏林。亲人的相继过世，加之战争的爆发，使幼小的阿伦特强烈感受到了生活的动荡与不安。或许是从那个时候开始，阿伦特对人类遭受的苦难就特别敏感。

这里不得不提的就是阿伦特的犹太人身份。1964年，阿伦特接受电视台采访时说：“犹太人一词，从未在家中提起，我第一次听到这个词，是在街上玩耍时孩子们的反犹言论。”可以说，阿伦特从他人口中

得知自己的犹太人身份，“犹太人”是别人贴给她的一个标签。

她对犹太人以及犹太性的理解，是其后来探讨极权主义理论的一个重要因素。

与海德格尔的激情岁月

1924年，阿伦特以合格的成绩进入马堡大学学习，也就是海德格尔所执教的大学。

那时，18岁的阿伦特还是一位天真的女大学生，求知欲强且非常有灵性。她选修了海德格尔的课，之后便被这位哲学教授的思想魅力所深深吸引。精神上的孤独使阿伦特特别需要心灵的慰藉，她逐渐对海德格尔产生了崇拜之情乃至有为其献身的冲动。而当时已经35岁的海德格尔早已有了自己的家庭，而且还是两个孩子的父亲。但因荷尔蒙作祟，他被眼前这位水灵灵的漂亮女学生阿伦特所吸引，并对她产生了生理的欲望。

就这样，他们很快发展为师生恋的关系，开启了一段激情燃烧的岁月。在这段偷情的时光里，海德格尔正在撰写《存在与时间》。他后来说，阿伦特是他的灵感之源。

1926年，海德格尔感受到婚外情压力，他并不想因私情妨碍自己的前程，便结束了这段师生恋的关系。之后，阿伦特来到海德堡，跟随导师卡尔·西奥多·雅斯贝尔斯学习，完成博士学位论文《论奥古斯丁的爱的概念》。

为了抹去海德格尔在她心中留下的心理创伤，1929年阿伦特来到柏

林，遇到了哲学家君特·斯特恩，并匆匆与他结婚。

投身政治

1930年之后，德国纳粹上台。

不过，让阿伦特感到震惊的并非“纳粹上台”这一政治事实，而是当时出现的很多德国知识分子与纳粹合作的现象。

这些热衷心灵生活的知识分子，难道就看不清纳粹政权的本质吗？哲学家的政治愚蠢行为（尤其是海德格尔与纳粹的合作[21]）深深刺激了阿伦特，加之她犹太人身份的因素，她便不再同意自己仅仅做一个旁观者，而是将研究领域从哲学转向了政治。

1933年，阿伦特因接受了一份政治工作——支持犹太复国主义的组织活动而被拘捕。这迫使她流亡法国。在法国期间，她继续为德国的犹太复国主义组织工作，在这里她遇到了许多被流放的犹太复国主义者。也是在法国，她结识了瓦尔特·本雅明以及雷蒙·阿隆，并和他们成为好朋友。

在本雅明家的一次聚会中，阿伦特认识了自己深爱的第二任丈夫海因利希·布吕歇尔。在结束了与前夫斯特恩的法律关系后，她便与布吕歇尔在巴黎结婚。

1940年，巴黎沦陷。阿伦特在拘留营被关押了两周时间。侥幸逃脱之后，她于1941年5月安全到达美国纽约。十年后，阿伦特成为美国公民。

对恶的反思

流亡的岁月、与纳粹分子直接战斗的经历以及自己的犹太人身份等因素，对阿伦特的思想产生了重要影响。虽然战争结束，但是她认为非常有必要对20世纪德国的极权主义的起源问题做更为深入的理论研究——为什么单单是犹太人被挑选为纳粹大屠杀的对象？极权主义得以产生的各种要素是什么？极权主义的发展逻辑是什么？这些问题成为阿伦特研究、思考的方向。

1951年，阿伦特出版《极权主义的起源》，书中将以上问题做了详细阐述。她将“灭绝营”称为“根本恶”“极端的恶”，她认为纳粹分子犯下的恶行是对人类世界的毁灭。

后来，阿伦特基于大量调研并亲临艾希曼审判现场，写成《艾希曼在耶路撒冷：一份关于平庸的恶的报告》。在这部著作中。她认为，无思想性的“平庸的恶”具有双重指向——既指艾希曼的无思想性，也指犹太人自身的无思想性。

1975年12月4日，阿伦特因心肌梗死与世长辞。可以说，阿伦特丰富的人生经历使其思想绽放出了独特的魅力。

接下来，我们将从她的著作《极权主义的起源》为切入，去探究她关于极权主义以及“根本恶”的思考。

08
汉娜·阿伦特：极权主义的实质

在《极权主义的起源》这部著作中，汉娜·阿伦特并没有阐明极权主义到底起源于什么，而是旨在揭示与极权主义的产生相联系的要素有哪些的问题。

《极权主义的起源》的整体逻辑

总体来说，极权主义的产生跟这些事实要素有关：反犹主义，民族国家的衰落，欧洲帝国主义分子在种族主义支配下进行的“为扩张而从事的扩张”，资本与暴徒之间的联盟，人们精神上的无家可归和漂泊无根的心绪，即人类的孤立与孤独。

那么，如何从整体上把握这些要素的逻辑关联性呢？我们可结合下面的逻辑图来理解。



《极权主义的起源》的逻辑脉络

在《极权主义的起源》中，阿伦特从“极权主义的实质与基本原则”的问题出发，展开两个维度的解析。

在“统治对象”这一维度，阿伦特先探讨“为什么是犹太人，而非其他国家的人被大屠杀”的问题，而后挖掘其背后的深层原因——欧洲现代文明与制度的崩溃，涉及暴徒和资本的联盟与大众的心理基础等要素。

在“如何统治”这一维度，阿伦特聚焦于对纳粹集中营和灭绝营的具体劣行的阐述，进而挖掘纳粹分子犯下的“根本恶”和“极端的恶”的实质。

极权主义：前所未有的历史事件

阿伦特认为，20世纪德国的极权主义统治形式，不同于历史上任何暴政或专制的形式，是前所未有的历史事件。

你或许会有这样的疑问：极权的政治形式，如旧制度下的暴政和专制制度历来就存在，为什么阿伦特说20世纪的极权主义是前所未有的政治形式？

对人与世界的全面颠覆与摧毁

旧制度的暴政极权统治，是君主从政治层面对群众实施的镇压方式。君主剥夺群众的政治自由，以清理和排除政权的敌对者，对于群众的私生活层面，君主并未做过多干涉。但20世纪的极权主义则不同，统治者不仅要消灭政权的敌对者，更要消灭人的全部自由性，甚至包括人的私生活层面的自由。极权主义者力求从思想、行动等方面对人予以全

面控制，以摧毁人们之间的所有信任，消解人的个性和多元性，抹去人与人之间的任何区别，不允许人的意识中产生一种哪怕很微小的自发性火花。在极权主义统治下，世界于人就是一个“无意义”的世界。

极权主义要屠杀的是全然无辜的人类群体，极权主义最终要实现的是对人性与世界的彻底颠覆与毁灭。

恐怖及意识形态

旧制度下的暴政统治以“制造恐怖”为手段，目的是实现独裁者的统治；但20世纪的极权主义不同，它的政治目标或许根本不存在[22]，“制造恐怖”以及“通过恐怖活动对人类世界的彻底摧毁”就是其意义所在。

可以说，极权主义是一场大规模群众参与的“不断的运动”。它如同一个运转中具有强大吸力的漩涡，不断吸引更多人有组织地加入它的结构，以使自身得以无休止地运转，且它的运转并不需要法律为指导。极权主义政府蔑视一切成文法，甚至极端到蔑视自己制定的法律。

极权主义遵从严格的逻辑，强制地执行历史或自然法则。它的意识形态不是对独裁者加以合法化，而是实行高于通常法律的“自然法则”和“历史法则”。这意味着人们做所的一切，包括对他人进行肉体上的改造和消灭，都是历史的必然体现。在极权主义者看来，既然“生者皆会死”，那么就开始“杀杀杀”吧！

而极权主义的内在法则可以决定，“谁可以在今天做杀人者，清除种族与个人、垂死阶级的成员和没落民族，而明天他们自己也成为牺牲品”[23]。极权主义“随时准备牺牲每一个人的重大直接利益，来执行它认定的历史法则和自然法则”。[24]

在这个过程中，统治者借助大众传媒技术对群众进行意识形态的“绑架”，以指导群众成为“杀人者”或“被害者”。每一个人都被塑造为这套同一性逻辑，即以“杀人者”或“被害者”的身份执行历史法则或自然法则下的个体，人们所有的行为都必须服从这套既定的规则。于是，人的多样性被无情抹杀，人们变得同一而孤立，最终沦为“多余的人”。

而处于孤立和孤独状态的人们，又对胜利有着最“抽象的渴望”，以至于产生这样的极端心理：“只要是胜利，无论是什么目标；只要是成功，无论是何种企图。”[25]

如此，一个恶性循环的圈套就此产生：统治者滥杀无辜制造恐怖，以吸纳孤独的群众加入这场运动；随着组织的不断壮大，便会制造出更大的恐怖从而吸纳更多的群众加入这既定的结构……在极权主义氛围中，所谓的法律制度与伦理道德已被人们抛掷九霄云外。人们忘乎所以，没有任何秩序和法则可言，只为能获得“胜利”与“成功”的快感。

极权主义：一种“反国家”的恐怖形式

极权主义表面上的宣言是“总体国家”，但实质上却是以“反国家”的恐怖形式取代国家。

“‘在极权主义统治的国家，国家只是一种门面。’它掩盖了统治的真实核心：秘密警察和某个领袖。极权主义就是以这种手段抹去了合法政府与暴君式不受制于法律的专横〔……〕这两者之间的区别。”[26]

阿伦特说：“如果守法是非暴政体制的本质，而不守法是暴政的本质，那么恐怖就是极权主义统治的实质。”[27] 在极权主义统治下，人与人组成的社会和一切社会关系的总体结构彻底崩溃。

这就是阿伦特所谓的极权主义“前所未有性”的原因所在——一切皆有可能，一切皆可摧毁。

09
汉娜·阿伦特：犹太人问题

在理解极权主义的实质后，我们来探究：为什么偏偏是犹太人，而非其他国家的人被纳粹分子挑选为大屠杀的对象？

为什么是犹太人

反犹主义

自古以来，犹太民族一直是一个漂泊无根的民族。犹太人没有组成政治共同体，长期处于“无家可归”的状态。

在民族国家发展的早期阶段，出于新的商业利益的需要，犹太人被允许享有某种特权，即从事私人资本主义的日常金融活动。随着金融事业的发展，犹太人在商业上的影响力越来越大，他们逐渐成为富人群体。

在19世纪欧洲民族国家体系中，犹太人尚有生存余地。但随着民族国家的衰落以及帝国主义的兴起，犹太人的地位便一落千丈。由于掌管着财富的犹太人[28]没有培养出参与政治的意识，他们被分化为一群“有钱但无权”的人。

人们可以服从和容忍真正的权力，却仇视那些无权但有钱的人。这意味着，在无权力的情况下拥有财富是一件很危险的事情。逐渐地，犹太人沦为被社会蔑视的对象。

阿伦特援引托克维尔在《旧制度与大革命》中对当时法国大革命时没落贵族命运的分析指出："只要贵族还拥有无边的司法权力，他们就不仅被人容忍，而且还受人尊敬。当贵族失去特权，尤其是丧失剥削和压迫的特权时，人们觉得他们是寄生虫，在统治国家方面不起任何作用。换言之，剥削和压迫都不是他们引起怨恨的主要原因；而没有可见的政治作用却拥有财富才是最不可容忍的，因为谁也不理解无功为何受禄。" [29]

这个道理同样适用于解释犹太人的状况，"当犹太人同样地丧失了他们在公共事务中的作用和影响，除了财产之外一无所有时，反犹主义就达到了顶峰"。 [30]

在当时，犹太人的地位对正常的资本主义发展是一种阻碍，他们仍然是封建秩序的一部分，所以中欧和西欧国家尝试从经济上铲除犹太人。20世纪初，犹太人失去了封建社会中的特权，自由派和激进的知识分子也加入了反犹行列。当社会上的反犹情绪逐渐演变为政治上的反犹主义时，纳粹分子便选择犹太人作为大屠杀的对象。

犹太人：政治上的无知

"犹太人在政治上的无知，使他们能适应其特殊角色、扎根于国家的商业圈、对人民有偏见和对权威趋炎附势，能对反犹主义的政治危险视而不见，对一切形式的社会歧视则过于敏感。" [31]

犹太人历史的特定本性导致了政治能力与政治判断的缺乏，他们在历史上没有政府，没有国家，也没有语言。"犹太历史提供了一个民族的独特的景观：说它独特，是因为一个民族的历史开始于十分明确的历

史观念，并且有意识地决定要在尘世达到一项目标明确的计划，后来却在并未放弃这种观念的情况下，2000年来避开了一切政治行动。结果使犹太民族的政治历史比其他民族更加依赖于无法预见的偶然因素，因此犹太人踌躇于不同的角色之间，对任何角色都不负责任。”[32]

在阿伦特看来，犹太人[33]对自己的命运也有着不可推卸的责任。犹太人对政治的冷漠与无知，其自身缺乏政治行动力和判断力，不参与公共事务的管理，自愿隔离于公共世界……这些都是导致犹太人最终被攻击的因素。

欧洲现代政治文明和制度的崩溃

如果继续探究“犹太人被大屠杀”背后的深层问题，就会涉及“欧洲现代政治文明和政治制度的崩溃”问题——帝国主义时代下“暴民与资本的联盟”以及大众的孤立和孤独之感。

暴民与资本的联盟

从1884年到1914年，帝国主义[34]逐渐兴起，其扩张最初以经济危机作为奇特的开始方式。

当资本主义发展进入“过剩”期时，社会便会出现“过剩的资本”和“过剩的劳动力”。

因为剩余的资金在本国范围内无法再找到有效的投资场所，统治者便需要想办法突破本民族和国家管辖的领土界线向外扩张，掠夺海外殖民地以获得更大的利益。

这时，社会上正好出现了一批多余的劳动力群体[35]，阿伦特称这些社会闲散人士为“暴民”（或“暴徒”）。他们大多数人处于生活或事业受挫但又不甘心的状态，他们雄心勃勃随时准备大干一场。

于是，当“资本”遇上“暴民”后，“暴民”便成为帝国主义扩张的先驱者和主力军。这些缺乏伦理道德甚至具有反伦理倾向的“暴民”，抱持虚无主义世界观进行野蛮的对外掠夺，表现出极大的破坏性和对世界极不负责的态度。

可以说，“暴民与资本”的联盟，起初只是统治者进行资本扩张、寻求经济利益的手段，但最后却引发了一连串毁灭性的灾难。

随着暴行愈演愈烈，“暴民”逐渐成为群众领袖，他们便不再代表资产阶级而只代表群众。于是，他们以公开的破坏性暴行嘲弄资产阶级社会的体面。由此，一切驱逐、杀戮的行为都成为可能。

有着一定疆域和宪政结构的现代“民族国家”逐渐解体，政治结构发生变化——既有的法治政治传统被摧毁，既有的伦理价值观被践踏。在这种状况下，“民主”可能被扭曲为“暴政”，“暴民”中便会产生“暴君”。于是，欧洲既有的政治制度的合法性逐渐丧失，欧洲现代文明与制度逐渐崩溃、瓦解。

最终，帝国主义的政治家们打着“种族主义”，即以“种族代替民族”的旗号，创造出了一个极权主义的政府，犹太人便成为最大的牺牲品。

大众的孤独

与“暴民”，即有着野心与抱负、具有破坏力的群体不同，“大众”是社会上孤立的、不具有破坏力的中立个体。他们随波逐流，疏离于公共世界，没有坚定的立场，也是政治上的先天冷漠者。最关键的是，没有任何共同体的纽带将大众“捆绑”起来，大众处于无组织的状态。

面对动荡的社会环境，即当欧洲既有的政治文明与制度的崩溃时，大众日渐感到恐惧、绝望与孤独，且又毫无解决办法。这时，极权主义的意识形态，其宣扬能解答人类历史的目的恰恰戳中大众的痛点。大众被吸纳进极权主义的组织，并从中找到了归属感、目标感和精神寄托。

因为大众自身孤立且缺乏判断力，他们对胜利和成功有着最可怕的抽象渴望。于是，在这些野心家的反复煽动和诱惑下，越来越多无思考力的大众纷纷加入这场群众运动。

最终，极权主义不断发展壮大，给人类社会带来毁灭性的灾难。

10
汉娜·阿伦特：一切皆有可能，一切皆可摧毁

纳粹分子是如何进行极权统治，并对人的个体性进行全面摧毁的？接下来，我们从“根本恶”这一概念切入。

根本恶

“根本恶”是阿伦特引用康德哲学的一个概念。但与康德“根本恶”的内涵[36]不同，阿伦特提出的“根本恶”是指没有任何理由的极端的恶，它不能被任何可理解的动机，如自我利益、贪婪、怨怒或者权力欲望等推出。

在阿伦特看来，纳粹分子犯下的罪行便是“根本恶”。在集中营、灭绝营以及死亡工厂中，纳粹分子秉持着彻底虚无主义的世界观——“要么是一切，要么是全无”。他们所有的行为都无法由理性解释，也没有任何标准可言。“一切皆有可能”也就意味着“一切即可摧毁”。

阿伦特说：

> 集中营不仅意味着灭绝人和使人类丧失尊严，而且被选用于在科学控制的条件下可怕的杀人试验，消灭人类行为的自发性表现将人类个性转变为一种纯粹的事物，转变成连动物都不如的东西；因为就我们所知，巴甫洛夫（Pavlov）的狗是一种倒错的动物，它被训练不是因饥饿而是因铃声而进食。

这种事在正常情况下绝不可能完成，因为自发性不可能完全被消灭，因为它不仅与人类自由有关，而且与生命本身有关，简单说便是保持生命。只有在集中营里，这种实验才完全是可能的。[37]

也就是说，集中营和灭绝营的意义就在于把人变为“连动物都不如的东西”，把人变为只会做出机械的反应的“多余的人”，以此彻底消解人的自发性，消解人之为人的资格，切断人之为人的根本。

消解人的全面自由

具体来说，极权主义政府通过以下三个步骤消解人的全面自由。

一是取消人的法律人格

如汉娜·阿伦特在《极权主义的起源》中所说：

通向极权统治之路上重大的第一步是取消人的法律人格（juridical person in man），这一步的完成是通过将某几类民众驱赶到法律保护之外，同时用剥夺公民国籍的办法，迫使非极权主义国家认可无法律状态（lawlessness）的现状；另一方面，在正常的惩罚制度之外建立集中营，在那种根据惩治法条定罪的正常法律程序之外，挑选人充当集中营囚徒。因此，刑事犯（由于其他原因而应该成为集中营成员的人）一般被送到集中营，只是为了服完他们的刑期。在一切情况下，极权主义统治留心使集中关押的各类人——犹太人、病人、旧阶级的代表——失去正常行为和犯罪行为的能力。[38]

这段话表明，集中营体制首先通过使正常的司法体系失效的手段来取消人的法律人格。一旦取消了人的法律人格，就意味着公民失去了法律的保护，极权政府便能对其进行全面的控制，剥夺人的全部自发性。

二是摧毁人身上的道德人格

关于摧毁人身上的道德人格，《极权主义的起源》这样说：

> 在制造活死人的过程中，下一步关键是摧毁人身上的道德人格（moral person in man）。这主要靠在历史上第一次使殉难成为不可能的事…… [39]

也就是说，极权主义通过破坏一切人类的团结，使通常意义的道德和良心不起作用。

> 对人的道德人格的攻击可能仍然遭到人类良心的反对，良心会告诉他，宁可作为一个受害者而死，也不作为一个侩子手官僚而活着。当极权恐怖成功地切断了道德人格的个人退路，使良心的决定绝对成问题和暧昧可疑时，它就取得了最令人可怕的胜利。 [40]

当一个人要在背判和谋杀他的朋友或送走他的妻儿之间做出选择，在每一种情况下，他对他们的死都负有责任的时候；甚至在自杀都意味着直接杀害了他的家人的时候，他该如何做选择？他不再是在善和恶之间做选择，而是在杀人和杀人之间做选择。在极权主义的统治下，人们的道德感和良心失效，善恶的界限逐渐模糊。当人们的道德人格被摧

毁，也就意味着人不再具有人的资格。

三是消灭人的差异化和独特性

汉娜·阿伦特在《极权主义的起源》中提到：一旦道德人格被消灭了，仍然能阻止人被变成活死人的，只有个人的差异化和他的独特性。[41] 对付这种独特的人格的方法有无数种……几百个人被赤条条地塞进一节运牛的货车车厢，互相紧贴，被运送至集中营，让他们剃光头，穿奇怪的集中营的服装，最后是完全难以想象的折磨，这么计算精确到不杀死人，在任何情况下都不会很快死去。这一切方法就是用来摆布人的身体——有无限痛苦的可能——无情地摧毁人，就像对付器官性精神病一样。[42]

纳粹分子通过这三个步骤——取消法律人格、摧毁道德人格、消灭个体性，犯下"根本恶"，从而实现对人的完全统治的目的。人的自由性和自发性被全面消解，由天性、意志、命运形成的人的独特性被全部摧毁。

当几百万人毫无抵抗地排队走进毒气室时，这或许足以证明极权主义的恐怖威力。在"根本恶"的面纱下，受折磨的人变为人面傀儡，或许他们在走上断头台之前就已经被彻底摧毁——不仅肉体被摧毁，人的尊严和各种可能性被摧毁，死亡本身的过程被延迟，他们求生不得，求死不能。

11
汉娜·阿伦特：平庸的恶（上）
缺乏思考力带来的大灾难

通过《极权主义的起源》，我们对阿伦特探讨的第一种恶——“根本恶”有了基本了解。接下来，我们走进《艾希曼在耶路撒冷：一份关于平庸的恶的报告》，去探究阿伦特关注的另一种恶——“平庸的恶”。

艾希曼审判

1961年12月15日，星期五，早上九点，艾希曼被判处死刑。

艾希曼是纳粹德国高官，在整个对犹太人的大屠杀中，他虽不是政策的制定者，但他曾参与输送、驱逐和杀害犹太人，是政策忠实的实行者。几百万名犹太人就死在艾希曼的命令之下，艾希曼也被称为“死刑执行者”。

在战争结束后的1960年，以色列特工在阿根廷布宜诺斯艾利斯将艾希曼逮捕，九天后将其空运至以色列。1961年4月11日，耶路撒冷地方法院以“反犹太人罪”“反人类罪”“战争罪”对艾希曼进行了审判。这就是历史上著名事件——艾希曼审判。



艾希曼审判现场

汉娜·阿伦特则以《纽约客》杂志记者的身份，亲临耶路撒冷审判现场，对其进行了全面报道。随后她将五篇报告集结成书，即《艾希曼在耶路撒冷——一份关于平庸的恶的报告》。

通过这次审判，阿伦特对“恶”的问题有了全新视角的思考，提出了著名的“平庸的恶”的理论。也因为这本书的出版，使阿伦特陷入巨大的争议中，以至于在后期她花了很多时间和精力去捍卫自己的立场。

在阿伦特看来，“平庸的恶”具有着双重指向：一方面是指艾希曼身上的“不思考”性；另一方面是指犹太人自身的“不思考”性，犹太人要为自身的命运承担责任。

艾希曼的“平庸的恶”

如前面所述，在集中营和灭绝营里，纳粹分子对犹太人进行了惨绝人寰的大屠杀，其气氛恐怖至极。或许大多数人会认为，作为纳粹负责

人的艾希曼一定是一个十恶不赦的大魔鬼，是绝对极端的冷血者。因为只有极端凶残之人，才会犯下如此恶劣的罪行。

但实际上并非如此。基于在审判现场对艾希曼的观察，阿伦特发现："艾希曼既不是伊阿古也不是麦克白，更远远不具备查理三世那种'成为恶棍'的决心。除了不遗余力地追求升迁发迹，他根本就没有别的动机。"[43]

也就是说，艾希曼并非凶残之人，在他身上找不到任何邪恶的动机，他既不粗暴，也没有狂热的信念，更没有大众普遍认为的魔鬼特质，他就是一个普通的平凡人。

艾希曼所做的一切就是在执行命令，他狂热信奉的乃是"成功"这一上流社会的主要标准。艾希曼尽职尽责地完成上级交代的任务，以获得事业上的提升。这或许就是他的动机。而且他对家庭也比较负责，在家庭中扮演着一个好丈夫和好父亲的角色。

那么问题来了，如此普通平凡之人怎么会下如此狠手、做出如此罪大恶极的事情呢？是不是说只有内心极度残暴的人才会犯下滔天大罪？

阿伦特认为，不是的。像艾希曼这样的平庸之人，也同样可以毁灭世界。因为恶不仅会以极端的形式表现出来，还可能以一种平庸的形式表现出来。在艾希曼身上体现出的正是这种"平庸的恶"。

"不思想"造成的灾难远远大于作恶本身

"平庸的恶"不是指恶不凶残，而是指再凶残的恶也是空洞无意义的。其产生的根源就在于人的"无思想"性——人丧失了判断力和思考

力。

在阿伦特看来，这种脱离现实与无思想性恐怕能发挥潜伏在人类中所有的恶的本能，表现出其巨大的能量的事实，正是我们在耶路撒冷得到的教训。人的“无思想”使“恶”变得再寻常不过，一个平凡、敬业、忠诚的小公务员，极有可能因“不思考”而犯下罪恶，给人类带来巨大灾难。恶的化身，未必只是狂暴的恶魔，也有可能就是极为不起眼的普通人。

而更为悲哀的是，最邪恶的事情是由那些心里没确定是从善或作恶的人所做的。就像艾希曼这样，他根本就没有意识到自己在作恶，甚至从未意识到自己在做什么。

法庭上，艾希曼认为谋杀的罪名是错误的，他说：“我没做过任何跟杀害犹太人有关的事。我从未杀过任何一个犹太人，或一个非犹太人，总之——我从未杀过任何人。”[44] 这便是这件事最可怕的地方，作恶者并不觉得自己在作恶，甚至泛恶之后无动于衷，没有任何悔意，一切都显得那么心安理得。

作为一个普通人的艾希曼，之所以会成为“平庸的恶”的化身，就在于在极权主义的制度下，他已经失去了辨别善恶、判断是非的思想能力。或许对他来说，几百万条犹太人的生命仅仅是执行命令中的元素，滥杀无辜也不代表着罪恶的行为，仅仅是工作流程的一个环节。

当阿伦特提出艾希曼的恶是一种“平庸的恶”的观点后，在社会上便引发了巨大争议。在很多犹太人看来，艾希曼就是罪大恶极的罪人，但阿伦特却将这样滔天的罪恶定义为“平庸的恶”，这是同情艾希曼、为他的行为开脱责任的体现。犹太人不能接受阿伦特的这个观点。

但事实上，阿伦特不是这个意思。平庸的恶的“平庸”，并非指艾希曼灭绝犹太人这个行为是平庸的，而是指艾希曼思想的特征——不思考及其行为的特征——无判断力地盲目服从是平庸的。正是艾希曼的“不做任何的自我判断”，使其沦为了纳粹政权的帮凶。

大恶能蔓延、糟蹋世界，恰恰是因为它能像毒菌在表面扩散。而“平庸的恶”恰恰是给“大恶”之毒菌提供了其扩散的光滑的温床。

对人类现代性危机的忧虑

极权主义的统治虽已成为历史，但阿伦特的著作仍然能够给现代人以启迪。因为阿伦特通过艾希曼的“平庸的恶”，折射出了日常生活中无数像艾希曼一样的普通人的“无思想、无判断”的特性。

“平庸的恶”或许已通过各种形式，渗透于我们日常生活的各个角落。如果社会上的每个人都沾染这种“无思考”“无判断”“心不在焉”的特性，那么善恶道德也终将崩塌，社会的伦理基础也终将被摧毁。这才会给人类现代社会带来巨大的、难以想象的灾难。

阿伦特的“平庸的恶”从深层次表达出对人类现代性危机的忧虑，因此，阿伦特的反思也具有现代性批判的特性。

12
汉娜·阿伦特：平庸的恶（下）
对恶的无视，就是对恶的纵容

除了艾希曼身上表现出的“平庸的恶”，引发更大争议乃至彻底招致犹太社会愤怒的，则是阿伦特提出的“平庸的恶”的第二个指向——犹太领导人的“无思想性”。

在阿伦特看来，正是犹太领导人的“不思考”，使纳粹分子能更加顺利地进行大屠杀。犹太领导人要为犹太人的苦难命运承担部分责任。

犹太领导人：纳粹的帮凶

在《艾希曼在耶路撒冷》中，阿伦特列举大量事实阐述犹太领导人与纳粹合作的过程，她毫不掩饰自己对犹太委员会在大屠杀中对同胞犯下罪责的质疑。阿伦特写道：“犹太官员被委托拟定人员及其财产名单，从被遣送者手中收取钱财用作其乘车费和灭绝费，监督清空公寓，提供警力协助抓捕犹太人，再把他们带到火车上，直到最后，把犹太社团的财产有序上交充公。”[45] 可以说，犹太领导人配合纳粹提供“遣送名单”，某种程度上成为了纳粹的帮凶。

“假如犹太人民的确没有组织、没有领袖，那么就会乱象丛生，灾祸遍地；但是那样一来，受害者的总数则很难达到四百五十万人到六百万人之间。（按照弗罗伊迪格的估计，假如他们不听从犹太委员会的安排，那么会有将近一半的人得以自救。……在荷兰，犹太委员会，像所有荷兰高官显贵一样，迅速成为一个‘纳粹工具’……）。”[46]

也就是说，“假如没有犹太人协助管理和维护治安，局面就会完全陷于混乱，或严重损耗德国人力”[47]，那么死亡人数至少不会像事实发生的如此之多。

这些犹太领导人就像“在船将倾覆之际，为安全抵达港口放弃大部分珍贵货物”[48]的船长，就像“牺牲一百人换取一千人的性命，牺牲一千人换取一万人的性命”[49]的营救者。于是，“人们自愿被从特莱西恩施塔特运到奥斯维辛”[50]。

可见，正是犹太领导人的所作所为，使纳粹的大屠杀得以更加顺利地展开。因此，阿伦特说：“对于一个犹太人而言，在毁灭本民族的过程中担任犹太领袖，无疑是整个黑暗历史上最黑暗的一页。”[51]

极权主义：全面的道德崩溃

我们不禁要问，作为犹太民族公认的领导人为什么不组织反抗活动？哪怕对纳粹转运犹太人的运作设置一些障碍，也能增加纳粹犯恶的难度。他们为什么要选择与纳粹合作呢？汉娜·阿伦特认为，这是由于极权主义引发的“全面的道德崩溃”所致。

如阿伦特所言：“纳粹在欧洲上层社会——不仅在德国而且在几乎所有国家，不仅在施害者同时也在受害者身上——引发的全面的道德崩溃。”[52]也就是说，犹太人自身也发生了道德崩溃的现象，恰恰是这一点使其沦为了纳粹的帮凶。

那么，犹太人自身的道德崩溃又是何以发生的？

在犹太民族内部，纳粹分子对犹太人群体进行分门别类，以三六九等区别对待[53]。当犹太人群体接受了这种“特权类型”的区分方式时，便会引发一场严重的道德灾难。

犹太领导人甚至会抱有某种幻想：对于获得特权的最优秀的犹太人来说，纳粹会不会采取其他的特殊处理办法？是不是可以对他们暂缓施行死刑？他们希望得到纳粹认可的优秀人群，同时也能够得到网开一面的特殊处理。

在这如此巨大的灾难面前，这些犹太领导人摒弃尊严，纷纷与纳粹合作，只希望从中获得“例外的处理”。于是，整个犹太社会的道德伦理便由此崩溃。

但实际上，“纳粹本身从不把这些差别当回事。在他们眼里，犹太人就是犹太人”[54]，最后都要将他们统统解决掉。

对恶的不制止，就是对恶的纵容

阿伦特进一步挖掘指出：“每个要求获得‘例外’的人，也就等于间接承认了这个等级原则”[55]，而这些申请“特殊情况”的犹太人，无形中就成为了纳粹的共犯。他们之所以无意识地沦为“根本恶”的合谋者，原因正是其自身的“不思考”所致。这正是“平庸的恶”的体现。

因此，阿伦特认为，犹太领导人要对犹太人共同体的灭绝承担着部分责任。正是犹太领导人这种面对纳粹作恶的“不制止、不反抗”，使恶行变得更加肆无忌惮。

这样的观点一经发表，便引起了犹太社会的不满。犹太人认为，阿

伦特的理论伤害了他们的民族感情，他们或许会以这样的口吻质问：“你阿伦特本身就是犹太人，现在犹太人遭受如此大的灾难，你怎么还能站出来指责犹太人自身呢？你难道不热爱自己的同胞吗？”

阿伦特说：我这一生中从来没有爱过任何一个民族、任何一个集体——不爱德意志，不爱法兰西，不爱美利坚，不爱工人阶级，不爱这一切。我“只”爱我的朋友，我所知道、所信仰的唯一一种爱，就是爱人。

阿伦特并非以一种抽象的族群的角度，而是站在一个知识分子该有的立场，对事件真相予以深刻的批判和反思。哪怕她自身就是犹太人，哪怕犹太人承受了巨大的灾难，她也没有因此回避犹太人自身在这一历史事件中存在的问题。

“平庸的恶”思考的现实意义

阿伦特对“平庸的恶”的思考，对我们当下的生活也有着非常强的现实意义。

如果每个人都缺乏独立思考力，都对“恶”采取无视的态度，那么整个现代社会也必然会引发更大的灾难。

生活中的我们当然要防止恶行，不去作恶。但更重要的是，当恶行就在自己身旁发生时，我们决不能冷眼旁观，不能“事不关己，高高挂起”，不能因为缺乏思考力而成为恶的同行者。要知道，对恶的无视就是对恶的纵容。“雪崩时，没有一片雪花是无辜的”，说的就是这个道理。

这就是阿伦特给我们的启示：要保持独立的思考力，要对善与恶有

基本的分辨力，要学会判断是非、扬善除恶。对每一个微小的个体来说，思想本身就是一种武器。

总体来说，从“根本恶”到“平庸的恶”，是阿伦特对恶的视角转换的体现。但归根结底，这两种恶都是极权主义统治造成的政治之恶。

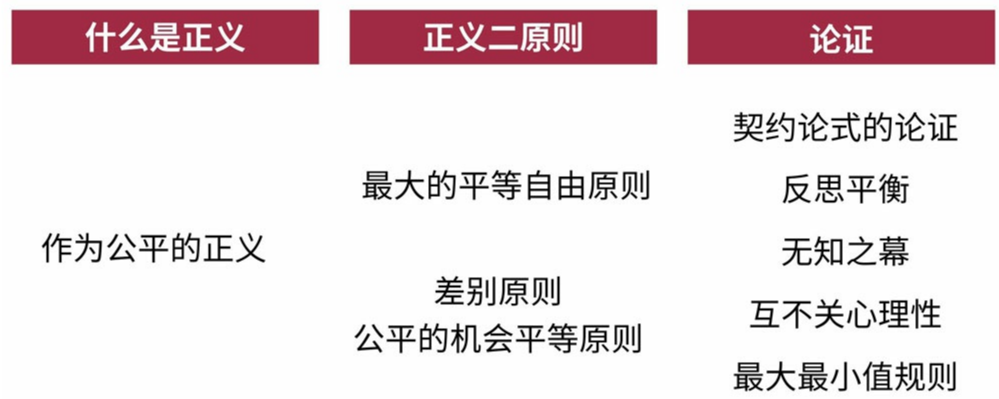
虽然阿伦特已经逝世很多年，但她的理论仍然会给我们一种“启明”，就如一道微光，无时无刻不在照亮着你，也照亮着我。

小结：正义与邪恶

本篇章我们介绍了罗尔斯关于“正义”的理论以及汉娜·阿伦特关于“恶”的理论。

罗尔斯

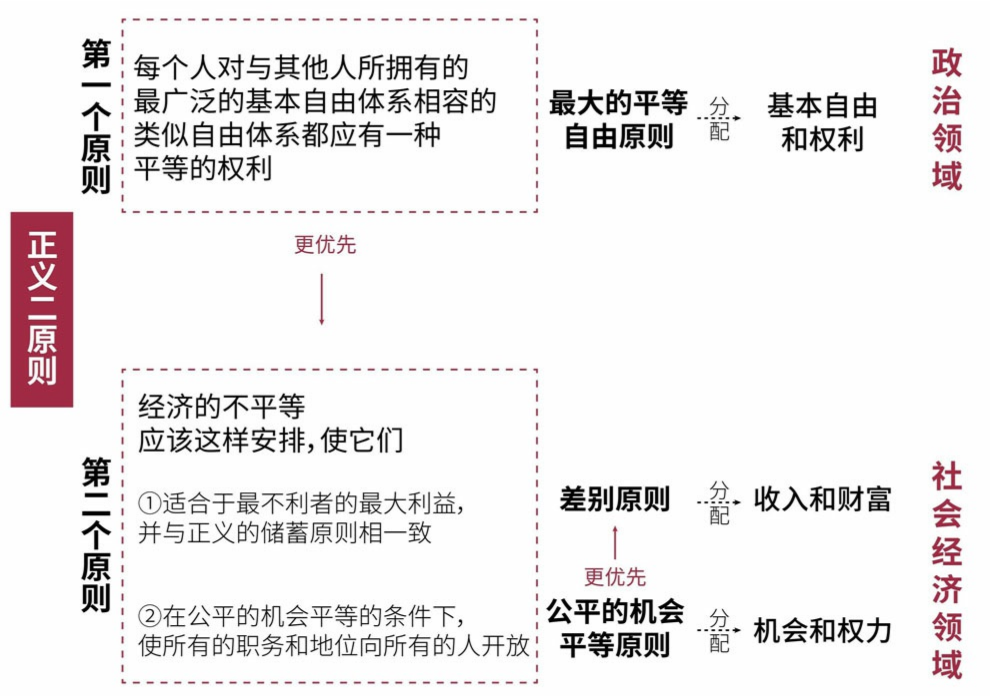
关于罗尔斯的“正义论”，我们从他的三大模块进行分析。



罗尔斯哲学：三大模块

什么是正义

罗尔斯在批判功利主义正义观，即功利主义的“最大幸福原则”时，忽略了对人与人之间的平等权利的考察，这种方式恰恰是在不公正裁定方式的体现的基础上，提出了“作为公平的正义”的观点，即“正义即公平”。



正义二原则

正义二原则

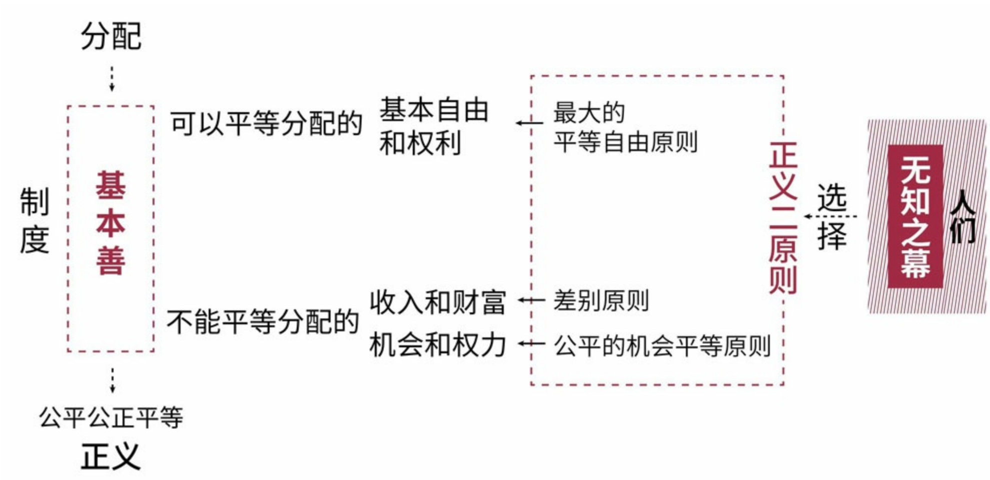
如何保障每个人都以公平的方式被加以对待？这要从分配制度上加以保障。针对“基本善”出现的两种情况：可以平等分配的基本善以及不能平等分配的基本善，罗尔斯提出了正义二原则加以解决。

第一个原则，即“最大的平等自由原则”涉及政治领域的“基本善”的分配；第二个原则分为了两个部分，“差别原则”和“公平的机会平等原则”。

在人们执行了这样的正义二原则后，便能实现分配制度上的公平公正，从而达到社会正义的效果。

对正义二原则的论证

罗尔斯采取契约论式的论证方法。让所有人在不知道何谓正义的情况下，进行选择。他提出运用“反思的平衡”的方法设置出一套公正的程序，当人们站在“无知之幕”背后，在“互不关心理性”的情境下，运用“最大最小值”规则，最后就选择了如此这般的正义二原则。



正义论的整体思路

汉娜·阿伦特

汉娜·阿伦特关于“邪恶”的理论，分为两大部分。



汉娜·阿伦特：关于两种恶的理论

根本恶

关于“根本恶”或“极端的恶”，我们从三个角度予以梳理。

第一是极权主义的实质与基本原则。20世纪的极权主义，要实现的是对人与世界的全面颠覆与摧毁，其统治的基本原则是意识形态和恐怖布署。极权主义实质上是以“反国家”的恐怖形式取代国家，使人与人组成的社会和一切社会关系的总体结构彻底崩溃。

第二是极权主义的统治对象。为什么是犹太人被选为大屠杀的对象？这有两方面原因，一方面是犹太人分化为了一批有钱但无权的群体，另一方面源于犹太人在政治上的无知。而这背后的深层问题便是“欧洲政治文明与制度的崩溃”，涉及“暴民与资本的联盟”以及“大众孤独的心理”等细化问题。

第三是极权主义者如何统治的问题。这涉及纳粹分子在集中营与灭绝营犯下的“根本恶”的问题，他们通过三个步骤——取消人的法律人格、摧毁人的道德人格、消灭人的差异化和独特性——从而彻底消解人之为人的特性。

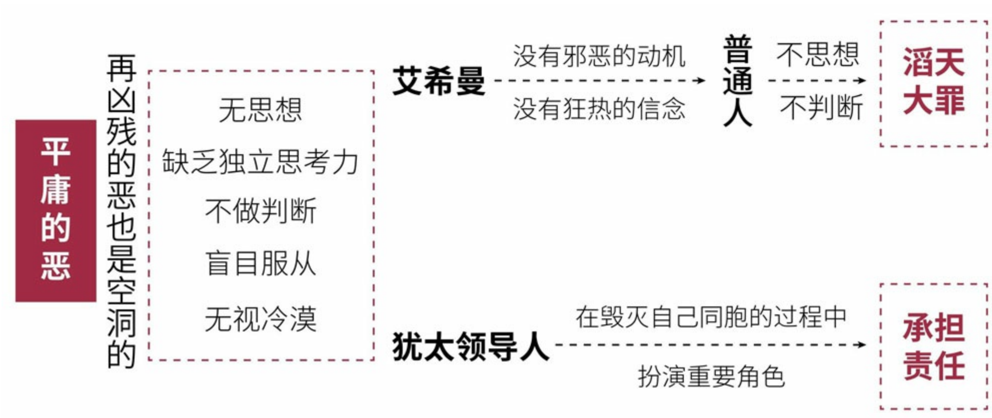
平庸的恶

“平庸的恶”具有着双重指向。

一个是指艾希曼犯下的“平庸的恶”。“平庸的恶”不是指恶不凶残，而是指再凶残的恶也是空洞的。像艾希曼这样的普通人，因为缺乏独立思想的能力，也会犯下滔天大罪。因“不思想”造成的灾难远远大于作恶本身。

另一个是指犹太领导人自身的“不思考”——对“恶”的不制止、不反抗，便是对“恶”的纵容。犹太领导人要为犹太共同体的灭绝，承担着部

分责任。



“平庸的恶”的双重指向

对现代社会来说，“平庸的恶”的提出具有很强的现实意义。生活中，当恶行就发生在我们身旁时，我们更要敢于同恶势力作斗争。不要因缺乏思考力而沦为恶的合谋者。

---

[1] 杨玉成．罗尔斯[M]．陕西：陕西师范大学出版总社，2017:5.

[2] 不仅包括政治哲学家，还有政治学家、经济学家、法哲学家、公共政策领域的学者。

[3] ［美］约翰·罗尔斯．正义论[M]．何怀宏，何包钢，廖申白，译．北京：中国社会科学出版社，2016:21.

[4] 因为功利主义者运用的是“苦乐计算法”，五个人的集体幸福与集体利益的值要高于一个人的个人幸福和个人利益的数值。

[5] ［美］约翰·罗尔斯．正义论[M]．何怀宏，何包钢，廖申白，译．北京：中国社会科学出版社，2016:22.

[6] 因为在初始阶段，社会就已经预设了“可以牺牲少数人的幸福、利益以及基本权利”的价值取向。

[7] ［荷］佩西·莱宁．罗尔斯政治哲学导论[M]．孟伟，译．北京：人民出版社，2012:22.

[8] ［美］约翰·罗尔斯．正义论[M]．何怀宏，何包钢，廖申白，译．北京：中国社会科学出版社，2016:3-4.

[9] ［美］约翰·罗尔斯．正义论[M]．何怀宏，何包钢，廖申白，译．北京：中国社会科学出版社，2009:1.

[10] 正义问题的范围比较广，可涉及个人的正义、国家和社会的正义以及国家和国家之间的正义问题等。

[11] ［荷］佩西·莱宁．罗尔斯政治哲学导论[M]．孟伟，译．北京：人民出版社，2012:32.

[12] ［美］约翰·罗尔斯．正义论[M]．何怀宏，何包钢，廖申白，译．北京：中国社会科学出版社，2016:3.

[13] 一个人出身富贵还是出身贫寒，一个人是天赋异禀还是天生愚笨，这些都不是自己能决定的。这样的现象是命中注定的、非自愿的不平等现象。

[14] 指政治自由（选举与被选举的权利）、言论与集会的自由、良心的自由与思想的自由、人身自由与拥有个人财产的权利、法治概念所界定的不受任意逮捕及拘禁的自由。

[15] 由于出身、天赋问题或者其他社会的偶然要素，导致这类人没有享有他们该享有的权利以及获得应得的财产而深陷贫困。

[16] 因为一旦我们弄清楚这套公平的程序设置的方式，也就意味着我们弄清楚了正义原则被推导出来的过程，也就等于弄清楚为什么人们会一致选择罗尔斯所说的正义原则的原理。

[17] ［美］约翰·罗尔斯．正义论[M]．何怀宏，何包钢，廖申白，译．北京：中国社会科学出版社，2016:20.

[18] 因为“特殊事实”会影响到公正的程序和正义原则的制定。

[19] 最不利者：是指最低期望的收入阶层，最不利者本身的期望值是有一个范围的。比如，我们用1—100作为期望指数，假设1—10就是最不利者的期望值区间，只要达到这个区间的最大限度（比如达到10），也就意味着这样的不平等分配对最不利者是有利的。

[20] 这两种“恶”分别在《极权主义的起源》和《艾希曼在耶路撒冷》两部著作中得以阐述。

[21] 后来，海德格尔也意识到支持纳粹是误入歧途。

[22] 极权主义并没有任何可理解的特殊利益作为目标，统治者“制造恐怖”也并非以建立专制制度为目的。

[23] ［美］汉娜·阿伦特．极权主义的起源[M]．林骧华，译．北京：生活·读书·新知三联书店，2014:583.

[24] ［美］汉娜·阿伦特．极权主义的起源[M]．林骧华，译．北京：生活·读书·新知三联书店，2014:576.

[25] ［美］汉娜·阿伦特．极权主义的起源[M]．林骧华，译．北京：生活·读书·新知三联书店，2014:13.

[26] ［德］沃尔夫冈·霍尔，［德］贝恩德·海特尔，［德］斯特凡妮·罗森穆勒．阿伦特手册[M]．王旭，寇瑛，译，北京：社会科学文献出版社：2015:556.

[27] ［美］汉娜·阿伦特. 极权主义的起源[M]. 林骧华，译. 北京：生活·读书·新知三联书店，2014:579.

[28] 到希特勒执政，德国的银行金融业全部控制在犹太人手里已达100多年。

[29] ［美］汉娜·阿伦特. 极权主义的起源[M]. 林骧华，译. 北京：生活·读书·新知三联书店，2014:38.

[30] ［美］汉娜·阿伦特. 极权主义的起源[M]. 林骧华，译. 北京：生活·读书·新知三联书店，2014:38-39.

[31] ［美］汉娜·阿伦特. 极权主义的起源[M]. 林骧华，译. 北京：生活·读书·新知三联书店，2014:95.

[32] ［美］汉娜·阿伦特. 极权主义的起源[M]. 林骧华，译. 北京：生活·读书·新知三联书店，2014:43.

[33] 指大多数无思考力的犹太人，而非少数具有反抗斗争意识的犹太复国主义者。

[34] 所谓帝国主义，是指欧洲各国不断向海外殖民地进行扩张的政治现象，其特点便是“为扩张而扩张”，将“扩张”当作永久的最高政治目标。

[35] 由破产的贵族、失业工人、冒险家、商人、专业淘金者等人组成。

[36] 康德的“根本恶”指一切恶可能的根源或根据。康德认为，人的偏好会诱惑人去作恶。当人没有遵循道德法则而是听从自己的偏好去行动时，就犯下了根本恶。

[37] ［美］汉娜·阿伦特. 极权主义的起源[M]. 林骧华，译. 北京：生活·读书·新知三联书店，2014:548.

[38] ［美］汉娜·阿伦特. 极权主义的起源[M]. 林骧华，译. 北京：生活·读书·新知三联书店，2014:559.

[39] ［美］汉娜·阿伦特. 极权主义的起源[M]. 林骧华，译. 北京：生活·读书·新知三联书店，2014:563-564.

[40] ［美］汉娜·阿伦特. 极权主义的起源[M]. 林骧华，译. 北京：生活·读书·新知三联书店，2014:564.

[41] ［美］汉娜·阿伦特. 极权主义的起源[M]. 林骧华，译. 北京：生活·读书·新知三联书店，2014:565.

[42] ［美］汉娜·阿伦特. 极权主义的起源[M]. 林骧华，译. 北京：生活·读书·新知三联书店，2014:565-566.

[43] ［美］汉娜·阿伦特. 艾希曼在耶路撒冷：一份关于平庸的恶的报告[M]. 安尼，译. 南京：译林出版社，2017:9-10.

[44] ［美］汉娜·阿伦特. 艾希曼在耶路撒冷：一份关于平庸的恶的报告[M]. 安尼，译. 南京：译林出版社，2017:21.

[45] ［美］汉娜·阿伦特. 艾希曼在耶路撒冷：一份关于平庸的恶的报告[M]. 安尼，译. 南京：译林出版社，2017:123.

[46] ［美］汉娜·阿伦特. 艾希曼在耶路撒冷：一份关于平庸的恶的报告[M]. 安尼，译. 南京：译林出版社，2017:131.

[47] ［美］汉娜·阿伦特. 艾希曼在耶路撒冷：一份关于平庸的恶的报告[M]. 安尼，译. 南京：译林出版社，2017:122.

[48] ［美］汉娜·阿伦特. 艾希曼在耶路撒冷：一份关于平庸的恶的报告[M]. 安尼，译. 南京：译林出版社，2017:123.

[49] 同上。

[50] ［美］汉娜·阿伦特. 艾希曼在耶路撒冷：一份关于平庸的恶的报告[M]. 安尼，译. 南京：译林出版社，2017:124.

[51] ［美］汉娜·阿伦特. 艾希曼在耶路撒冷：一份关于平庸的恶的报告[M]. 安尼，译. 南京：译林出版社，2017:123.

[52] ［美］汉娜·阿伦特. 艾希曼在耶路撒冷：一份关于平庸的恶的报告[M]. 安尼，译. 南京：译林出版社，2017:132.

[53] 比如“德国犹太人优于波兰犹太人，战场老兵和有功勋的犹太人优于普通人，祖上就出生在德国的家庭优于晚近移入者”。

[54] ［美］汉娜·阿伦特. 艾希曼在耶路撒冷：一份关于平庸的恶的报告[M]. 安尼，译. 南京：译林出版社，2017:139.

[55] 同上。

第五篇章
科学哲学

19世纪以来，“对科学进行哲学化的反思”成为一部分哲学家探讨的新议题。从逻辑实证主义、证伪主义到历史主义，科学哲学的声音日渐强烈，科学哲学也逐渐独立为哲学的一个分支学科。

什么是科学哲学？科学哲学研究的是什么？

科学哲学，是哲学思维在科学领域的具体应用。它是以科学作为研究对象，通过对科学进行哲学反思而形成的理论体系。

我们可结合“科学”的概念来理解“科学哲学”。

“科学”的研究对象是世界上具体的事物，它探究的是具体的科学理论——“是什么”的问题；但“科学哲学”的研究对象不是世界上具体的事物，而是“科学”本身，它探究的是科学理论“怎么样”的问题，即科学理论何以被建构的普遍性和可能性的问题——什么样的知识和理论可以称为科学理论？一个知识和命题需要满足什么条件，才可以被视为科学理论？通过怎样的方法推导出来的知识才能被叫作科学知识？科学与非科学的划界标准是什么？科学知识的发展模式是什么？

关于科学哲学的具体流派，大体上可分为逻辑主义[1]和历史主义[2]。这一篇章，我们主要介绍三位科学哲学家：波普尔、库恩和费耶阿本德。

本篇章概览

哲学家

波普尔丨库恩丨费耶阿本德

本篇章流派

科学哲学

本篇章话题

⊙科学哲学的概念

⊙科学的划界

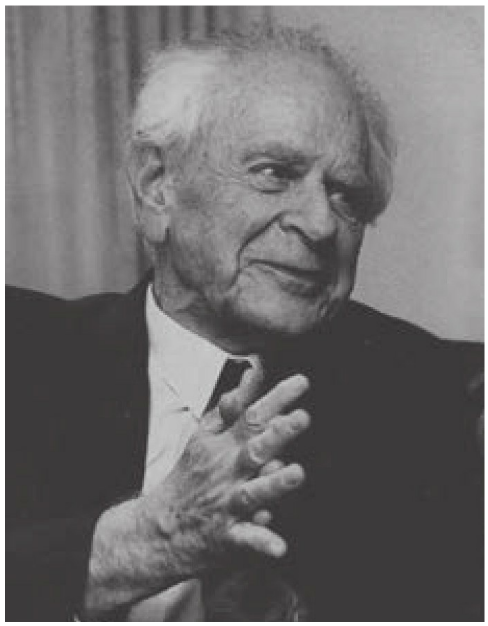
⊙证伪主义

⊙历史主义

⊙科学发展的模式

⊙向理性告别

01
波普尔：反归纳主义（上）
历史上的归纳问题



卡尔·波普尔（Karl Popper，1902—1994年），出生于奥地利，犹太人。世界著名科学哲学家、政治哲学家。其最著名的理论为对归纳法的批判，提出“可证伪性”的科学划界标准。在政治上，他拥护民主和自由主义，提出一系列社会批判法则，为“开放社会”奠定理论根基。

1994年，科学哲学家卡尔·波普尔走到了生命的尽头。在九十二年的生命历程中，波普尔为人类的科学哲学和政治哲学事业做出了伟大而突出的贡献。

他的科学哲学曾影响一大批科学家，其中不乏诺贝尔奖得主；他的政治哲学研究成果亦为他赢得了世界性的声誉。他被英国首相撒切尔夫人尊为导师，被《纽约时报》誉为“民主的捍卫者”。

波普尔拒绝进行矫揉造作的晦涩阐述，他的理论非常讲究逻辑上的清晰与简洁。接下来，我们将重点介绍波普尔的科学哲学，将涉及认识论和方法论的内容。

切入点：解决“科学的划界”问题

通俗理解，“科学的划界”问题是关于“科学知识和非科学知识的分界点”的问题，它探讨以下几个问题：如何判断一个理论是科学知识还是非科学知识？一个理论要成为科学知识所具备的条件和可能性是什么？得出科学知识的方法是什么？

波普尔正是以解决“科学的划界”问题为切入点，展开了科学哲学的研究。

波普尔向传统的归纳法[3]发起挑战，提出一套关于科学划界标准的方法，从而解决“知识成为科学知识的条件与可能性”的问题。

接下来，我们将先回顾哲学史上归纳主义的发展历程及其存在的问题，进而探究波普尔对其所提出的批判和解决办法。

归纳法：观察—理论—证实

17世纪的英国经验论哲学家培根，可谓归纳法的创始人。

所谓归纳法，就是从无数多个别的单称命题推导出一个具有一般性的全称命题的方法。通俗来说，它是一种研究者从大量事实和经验出发，探寻其共性与本质特征的方法。比如，一个人看到第1只天鹅是白色的，第2只天鹅是白色的……以此类推，一直到他看到的第N只、第N+1只天鹅都是白色的。基于这些经验事实，这个人便推导出一个结论：天鹅是白色的。

19世纪英国哲学家约翰·密尔曾对归纳法做出进一步的发展。20世纪以后，逻辑实证主义将归纳法视为科学知识的基础。由此，归纳法作为科学研究的方法，被人们普遍接受。

归纳法遵循的模式是：观察—理论—证实。

研究者通过大量观察与实验推导出一个结论，而后经由事实经验再去证实它。如果这个路径能走得通，则说明其得出的知识就是科学知识。

从归纳主义的角度来说，科学知识是基于经验观察，之后进行归纳而得出的知识，世上没有凭空而来的科学知识。一个知识是否是科学知识，就在于它能否得到经验证据的支持。如果能用经验来证实它，它就是科学知识。

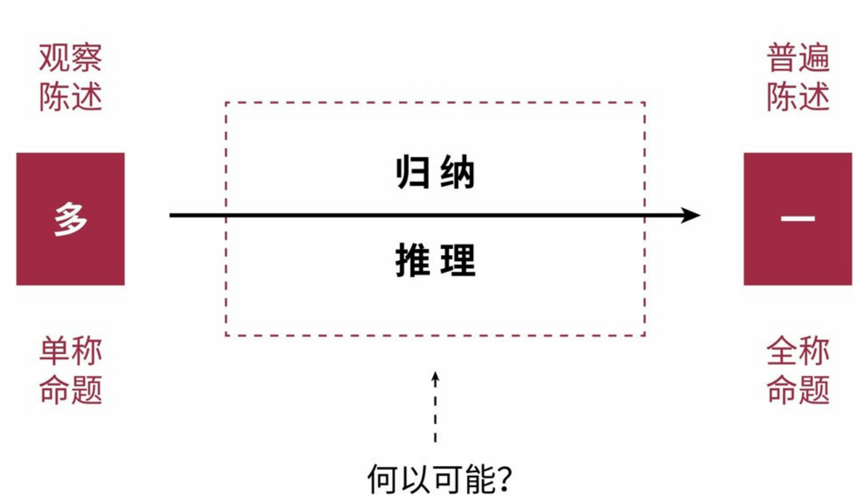
波普尔对归纳法的质疑

这时，波普尔以非常激烈的态度提出质疑：

从无数多的经验事实（单称命题），推导出一个具有普遍必然性的知识（全称命题）的依据是什么？

无数多的观察陈述和一个具有必然性的普遍陈述之间的逻辑关系是怎样建构的？

从“多”到“一”的这一跃，是如何实现的？



归纳问题的要害

02
波普尔：反归纳主义（下）
有限不能证明无限，过去不能证明未来

从哲学史来说，波普尔并不是第一个质疑归纳问题的哲学家。西方先哲，如休谟、康德、莱欣巴赫与卡尔纳普等哲学家都对归纳问题做出过各自的解释。那么，他们提出了怎样的质疑，波普尔又是如何看待先哲的解释，从而提出自己的解决方案的？

休谟：对归纳法的质疑

在哲学史上，休谟最早对归纳问题提出质疑。波普尔将休谟的解释归为“逻辑学的解释”和“心理学的解释”两个层面。

休谟的逻辑学解释

在逻辑层面，休谟提出这样的质疑：为什么可以从单称陈述推导出全称陈述？为什么从“看到的所有的天鹅是白色”这一观察陈述，就能推导出“天鹅是白色的”这一普遍陈述？从前者推导出后者，其逻辑是什么？

在休谟看来，“从大量经验事实推导出具有普遍必然性的知识”的逻辑并不成立。也就是说，归纳法在逻辑上是无效的。

就这一点来说，波普尔完全同意休谟的观点。

波普尔也是这样质疑归纳法的，他给出的理由是：有限不能证明无

限，过去不能证明未来。

从经验角度来说，尽管人们可以不断增加经验事实的数量，但经验事实总归是有限的，人们不可能把所有的经验事实都穷尽。比如，一个人能把天下所有的天鹅都审阅一遍后，再去判断其颜色吗？不可能的。一个人无论能看到多少只天鹅，其经验也总是有限的。而通过有限的、个别的经验怎么能推导出一个具有无限的、普遍必然性的结论呢？这就意味着“有限不能证明无限”。

同理，“过去也不能证明未来”。一个人在过去无数次看到太阳东升西落，就一定能推出这个人在未来的日子里看到的都是太阳东升西落吗？不能的。

这就是归纳主义的问题所在，休谟提出了自己质疑，波普尔对休谟的逻辑学解释予以认同。

休谟的心理学解释

但为什么人们还是相信归纳法的有效性呢？

休谟给出了一个心理学意义上的解释，他将归纳逻辑的原理归结为心理层面的习惯性联想。因为重复性习惯使人们相信，过去发生的事情在未来也会发生。过去人们总是看到天鹅是白色的，由于习惯使然，人们会相信未来看到的天鹅也是白色的。

从某种意义上说，这种解释有一种对归纳问题的辩护意味。这也使得休谟就这个问题在两个层面的解释中陷入自相矛盾：归纳法在逻辑层面不成立，但在心理学层面又貌似能找到一个可行的理由。

波普尔对休谟的心理学解释并不认同，他认为不能将归纳逻辑归为人的习惯性联想。因此，波普尔对这一层面的解释持批判态度。

康德：诉诸“先验性”的解释

面对归纳问题，即如何从“个别的经验”推导出“具有普遍性的知识”，如何从“多”推导出“一”，“多”和“一”之间的逻辑关系是如何被建构起来的，康德借助“先验”的概念试图对其加以解决。

在《纯粹理性批判》中，康德提出“先天综合判断”，即既具有普遍必然性，又具有经验的新内容的判断这一关键概念。那么，这个判断是如何具有普遍必然性的呢？康德其实是承认了某种真理性的、无须进一步修正的理论，即“先验性理论”的存在，并且他将“先验性”和“普遍必然性”等同起来。

他并没有直接论证从“多”到“一”的逻辑推理如何实现，而是通过“哥白尼式的革命”，把“多”和“一”之间的位置做了转换。他直接站在“一”的角度，认为“一”，即先天的认识形式——感性的先验形式“时间和空间”、知性的先验形式“范畴”等，其自身具有的先验性，就已经使其具有了某种普遍必然性。

于是，本应该论证如何从“多”推导出“一”的问题（因为对这个问题的解决，才是切中归纳问题的要害），被康德转化为了论证“多”（经验杂多）如何符合“一”（先天的认识形式）的问题。康德以这种方式解决“多”和“一”之间的逻辑关系的建构问题。

但是，我们需仔细思考一下，康德真的解决了归纳问题吗？或者说他从正面解决了归纳问题吗？

波普尔抓住了这一点，他认为康德并没有正面解决归纳问题。康德恰恰是通过绕开“归纳问题的困境”——不去论证怎么从“多”推出“一”，而是站在“一”的角度出发去论证“多”符合“一”的过程，从而给出知识具有普遍必然性的合理解释。可见，康德其实是将归纳逻辑——从“多”推出“一”的原理看作一种先验的、不证自明的推理逻辑。

因此，波普尔认为康德的解释是有缺陷的，其解决方案也并不成功。

逻辑实证主义：概率逻辑

逻辑实证主义的代表人物莱欣巴赫以及卡尔纳普，对归纳问题提出了自己的看法。

面对休谟问题的挑战——归纳推理无法从个别的经验事实推导出具有普遍必然性的知识，逻辑实证主义者首先承认了这一点。但他们紧接着提出，归纳推理可以从经验事实中推导出“或然性的知识”，即有可能是真的、正确的知识，且经验观察的事实数量越大，推出这个知识为真的可能性就越大。

这就是概率推理的逻辑。

我们再回到那个天鹅的例子。一个人从“第1次到第N次看到的天鹅都是白色的”，因而推出了“第N+1次看到的天鹅应该也是白色的”的结论。且随着观察的次数增多，判定天鹅是白色的可能性就越大。

逻辑实证主义者正是从“概率”的角度进行解读，为归纳问题做了辩护。

但波普尔又跳出来说：概率推理仍然不能解决归纳问题。他认为，归纳法既不能获得必然知识，也不能获得或然知识。即便承认得出的结论是或然的，但其最终仍然会导致无穷倒退或先验论。他反驳的理由还是那句话：有限不能证明无限，过去不能证明未来。



对归纳问题的质疑

总体来说，从休谟的心理学的解释到康德诉诸“先验性”的解释，再到莱辛巴赫与卡尔纳普从概率推理角度对归纳问题所做的辩护，波普尔对先哲们在归纳问题上的解释和解决方案统统持批判态度。

波普尔甚至略带极端地认为，在科学方法中要排除归纳法，并将归纳法逐出科学领域。

03
波普尔：理论先于观察丨猜想—反驳丨可证伪性

既然不能通过归纳法获得科学知识，那波普尔又提出了什么解决办法呢？一个知识要成为科学知识的条件又是什么呢？

波普尔首先提出了一个令人震惊的观点——“理论先于观察”。

理论先于观察

从我们常识理解看，“理论”和“观察”的关系应该是“先经过观察，再得出理论”。这也是归纳法运用的逻辑，但波普尔并不这么认为。

在他看来，没有纯粹的观察，没有不掺杂理论承认的观察，“观察总是依据理论的观察”[4]，观察总是在一定的理论指导下进行的。“不是先有观察后有理论，而是先有理论，后有观察。”[5]

也就是说，人们的观察不是随意的、漫无目的的观察，而总是带有某种理论预设的观察。由于每个人的理论立场、兴趣点、出发点和角度不同，其观察的结果也会有所不同。“横看成岭侧成峰，远近高低各不同”，说的正是这个道理。

波普尔通过类比，形象地表达出“理论”与“观察”的关系。在他看来，“观察不是随机摄影，而更多地像是一个有选择的作画的过程”[6]。“随机摄影”意味着我们拿着照相机毫无目的地随便拍拍，而“有选择的作画过程”则讲究的是构图、颜色搭配以及画面的层次感，而这些正

是以理论为基础的呈现。因此波普尔认为，观察是在某种理论、观点的预设和指导下进行的。

既然“理论先于观察”，那么理论从何而来？波普尔其实是一个先验论者，他说：“如果追溯到越来越原始的理论和神话，我们最后将找到无意识的、天生的期望。”[7] 也就是说，波普尔将理论的来源追溯于人的某种先天性的知识，如天生的本能与期许等。正是由于这种天生的能力，使人具有探寻世间万物本质的倾向。

理论是一种“猜想”或“尝试性的假设”

正是基于“理论先于观察”的理论，波普尔认为“科学知识始于观察”[8] 的观点已经过时。那么，科学的理论是如何产生的？

波普尔提出：“我们必须把所有的规律或理论看作假设的或猜想的。”[9]

如前文所述，正是人具有的某种无意识的、天生的期望，使其在面对现实世界的各种问题时提出了大胆猜测。在波普尔看来，一切知识与规律不过就是人进行的“尝试性的假设”，它有可能是正确的，也有可能是错误的。

那么，这些猜测出来的理论何以成为科学知识，或者说怎样才能判断出这些猜想的理论是科学知识还是非科学知识？波普尔认为，要靠经验加以验证和检验。由此便会出现两种验证方式：正面的角度，用经验去证实它；反面的角度，用经验去证伪它。

波普尔选择了后者。

证伪主义

波普尔认为，科学理论不可能被经验证实，只能被证伪。换言之，一个理论之所以被视为科学理论的条件正是其具有的“可证伪性”。

通俗理解，假如某人大胆猜想出了一个理论A，另一个人就要想尽一切办法（无论从经验层面还是逻辑层面）对其进行反驳，找到其中的错误与毛病。如果A理论具有“可被挑出毛病的可能性”，则说明它具有“可证伪性”，那么A理论属于科学的范围。反之，如果A理论不具备“可证伪性”，则说明它在非科学的领域。

这就是波普尔提出的“证伪主义”的理论。他将“可证伪性”视为科学知识的划界标准：具有“可证伪性”的理论就在科学知识的范畴，不具备“可证伪性”的理论就在非科学的领域。

非科学的理论

按照波普尔的划分标准，有以下几类理论属于不可被证伪的非科学的理论：

一是逻辑上列举了全部可能性的陈述。比如，“明天是晴天或不是晴天”这句话把所有的可能性都穷尽了，其在逻辑上永远为真。那么，这样的陈述就不可被证伪。

二是重言式的陈述。比如，“单身汉是没有结婚的男人”，这样的陈述就属于同义反复，因而无法被证伪。

三是数学。在波普尔看来，数学其实也是重言式的命题，也不可被

证伪。

四是形而上学。形而上学的内容既不是经验层面的，也不是逻辑层面的。从逻辑上既不能说形而上学永远为真，也无法从经验上对形而上学加以证伪。

五是伪科学。比如，占星术、算卦等不可被证伪。

六是宗教与神话，也不可被证伪。

以上理论因不可被证伪，而被归为非科学的领域。在波普尔看来，作为科学命题必须要具有“可证伪性”。

科学理论必须具有“可证伪性”

你也许会产生一个疑问：既然科学理论都具有“可证伪性”，即这个科学理论是可以被反驳的，这不正恰恰证明这个理论是错误与失败的吗？你之所以会产生这样的想法，是受到了逻辑实证主义的影响。因为这恰恰是归纳主义可证实原则下的判断标准——可用经验来证实理论，理论就是科学的的体现。

而波普尔批判的正是这种方式：不能从可证实的角度，而是要从可证伪的角度判断它是否是科学知识。只有理论具有了可被反驳的可能，即可证伪性时，才说明理论本身是成功的，且一个理论具有了可证伪性，并不会影响这个理论成为科学知识。

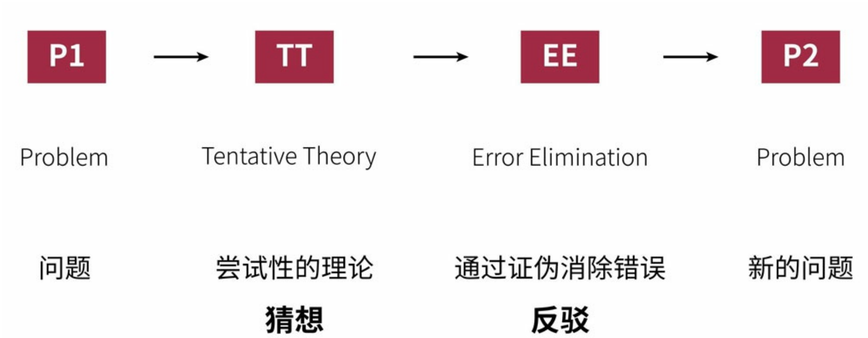
04

波普尔：科学意味着真理吗

在理解了“证伪主义”之后，我们从“科学发展的模式”以及“科学命题的可证伪度”的问题两个角度，去探究波普尔的真理观。

科学发展的模式

波普尔科学发展的模式的总体概况如下：



波普尔：科学发展的模式

基于证伪原则，科学研究的过程变为了一个从猜想到反驳与证伪，然后再提出新的猜想，再进行反驳与证伪的动态过程。波普尔将科学的发展模式流程总结如下：

> P1（问题）➜TT（尝试性的解决—猜想）➜EE（通过证伪消除错误—反驳）➜P2（新的问题）
>
> 【注】P： Problem； TT： Tentative Theory； EE： Error

Elimination

①提出问题。在波普尔看来，科学研究并非始于观察，而是以某一个问题为切入点。

②尝试性的解决（猜想）。对提出的问题进行大胆猜想和猜测，尝试性地给出一个假说。

③通过证伪消除错误（反驳）。即通过证伪的方法来检验这一假说，找出哪些情况不符合这一理论，对其进行反驳，然后再纠正错误、消除误解。

④产生新的问题。对新的问题再进行猜想、反驳……

这四个步骤也被波普尔称为“科学方法的四个图式”，其中第二步（猜想）和第三步（反驳）最为关键。

可见，科学知识的增长正是通过不断“猜想—反驳，再猜想—再反驳”[10]的过程而得以实现。因此，科学的研究过程会一直持续下去，永无止境。

科学只能逼近真理，而不能成为真理

波普尔提出的“科学的发展模式”，改变了人们传统意义的科学观。

传统科学观认为，科学的探索过程就是“分析问题—解决问题—得出结论—用经验去证实”的过程。经由科学研究得出的结论是确定的、静态的陈述知识，因而科学知识意味着真理，科学系统也意味着具有某

种绝对确定性的系统。

但波普尔的“科学的发展模式”告诉我们，科学系统并不是由一些既成的理论集合在一起而形成的静态、确定不变的理论体系。科学研究永远处在一个动态的过程中，科学理论体系是一个持续发展的动态系统，即“提出问题—猜想反驳修正—再提出新的问题—再猜想反驳修正……”，它一直朝着某个终极状态前进。

用一个类比来说，科学探究并不是一趟从A到B的冲刺跑，而是从A到B再到C，再到D、E、F……的接力跑。接力棒要一直传递下去，因而科学研究也是永无止境的。

基于波普尔“科学发展的模式”，原先古老的信条“科学意味着真理”就被颠覆了。科学陈述永远都是试探性的而非决定性的理论，不存在某种一劳永逸的观点，再“成功”的理论也不过是人们短暂的猜想和假说，总归有一天会被证伪。

在波普尔看来，不能将科学视为确定的绝对真理，他更加看重追求真理的过程。

也就是说，科学研究虽以追求真理为目的，但我们永远也无法触达真理的彼岸。科学研究永远处于“在路上”的状态，科学只能接近真理、逼近真理，但无法成为真理。

可证伪度与可检验度

在具有可证伪性的理论中，如何区分不同理论的优劣？这就涉及可证伪度（可检验度）的问题。

一些理论更容易被证伪，因而可证伪度就高；一些理论不容易被证伪，可证伪度就相对较低。但哪些理论更容易证伪，哪些理论难以证伪呢？

在波普尔看来，命题所包含的信息量越少，便越难以被证伪。反之，命题的信息量越大，就越容易被证伪。比如，下面两个都是具有可证伪性的命题：

①东北将会下雪

②东北的哈尔滨将会在明天中午12点下雪

相比而言，命题②比命题①更容易被证伪，因为命题②包含的信息量比命题①大。命题①只陈述了“东北将会下雪”这一事实，而命题②则精确到具体地点及时间，其可证伪的难度相较于命题①就低了很多。

对于科学来说，科学探索的过程就是不断提升理论的可证伪度和可检验度的过程。理论的可证伪度（可检验度）越高，则说明理论越精确、越丰满，理论的逼真度越高。那么，这样的理论就越接近真理。

波普尔理论的意义

波普尔推翻了科学家固有的观念[11]，为科学家对待科学的态度提供了另一种可能性：进行科学探索，就要敢于犯错误，更要大胆冒险去尝试假设，并对以往的理论进行批判和证伪。科学家要有敢于批判的精神，不仅敢于批判自己也要敢于批判权威。这才是科学家从事科学研究需具备的科学精神。

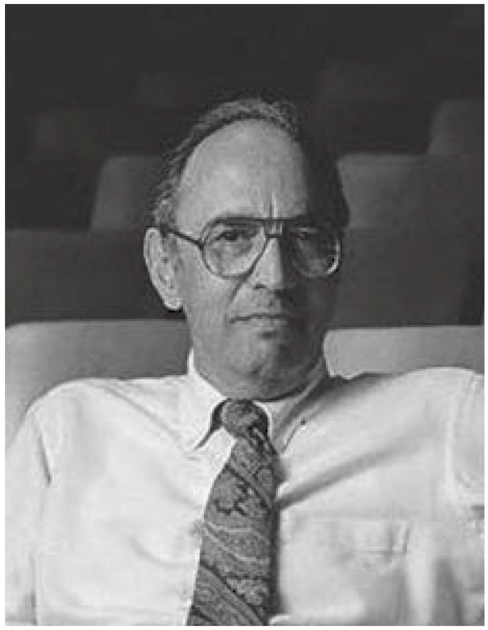
波普尔的理论对西方科学界，特别是对自然科学界产生了巨大影响，很多科学家都曾受到他的理论的启发。

对于普通大众而言，波普尔的理论也十分具有启发性。他给我们提供了另外一种看待科学的可能性的视角，甚至会改变我们对待科学以及科学研究的固有认知。

很多人唯科学至上，以为科学就是绝对真理，是万能药，继而盲目信奉科学，甚至迷信科学。这样的方式其实是不可取的。我们要以一种批判的态度去对待所谓的科学知识，不要将科学神话，也不要过度迷信科学。

05

库恩：范式



托马斯·塞缪尔·库恩（Thomas Sammual Kuhn，1922—1996年），美国物理学家、科学史学家和科学哲学家，提出了著名的“范式理论”。

库恩于1922年出生于美国辛辛那提，1943年毕业于哈佛大学物理系，随后于1949年获得哲学博士学位。他先后任教于哈佛大学、伯克利大学加州分校、普林斯顿大学，1968年到1970年担任美国科学史学会会长，而后在麻省理工学院担任哲学和科学史教授。库恩的重要著作有《科学革命的结构》《必要的张力》等。

库恩的最大贡献在于他开创了科学哲学的一个新流派——历史主

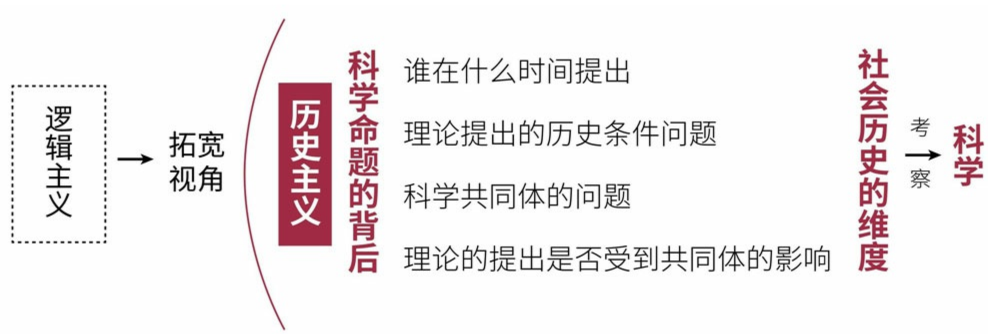
义。后续人物如拉卡托斯、费耶阿本德等，都是历史主义科学哲学家的代表。

历史主义的视角

如何理解科学哲学中的历史主义？它与以往科学哲学的视角有什么不同？

总体来说，逻辑实证主义和证伪主义都属于逻辑主义的大范畴。它们都是从纯理性、纯逻辑的角度进行研究——将科学看成各种命题、定律以及理论的逻辑集合。

在理论的范畴内研究科学理论本身何以可能的问题。它们都承认理论要接受来自经验的检验，只不过一个提倡“经验证实原则”，另一个提倡“经验证伪原则”[12]。虽然波普尔的视角已经有所改变，他从科学命题系统的静态逻辑分析转向了对科学发展模式的动态研究，但其依然是就科学理论本身进行的探究。



历史主义的视角

而库恩则不同，他不再局限于科学理论本身如何，不再将科学的发展仅仅看成纯粹逻辑或纯粹理性范围内的事情，而是拓展到对社会历史

要素的考察层面。任何科学理论的提出都与当时的历史条件相关，于是他要探究的是：这些社会历史的要素是什么？它们对科学理论的发展何以产生影响？

这便是历史主义的探究方式：将科学哲学研究与社会历史的研究结合起来，从科学发展史的角度揭示科学发展的真实过程。

正是基于历史主义，库恩提出了最著名的“范式”理论。

“范式”理论

“范式”是库恩科学哲学中最为核心的概念。

在他看来，“范式”一词，无论是实际上还是逻辑上，都很接近于科学共同体这个词。“一个范式就是一个科学共同体的成员所共有的东西，而反过来，一个科学共同体由共有一个范式的人组成。”[13]

要把“范式”这个词弄清楚，我们首先必须认识科学共同体的独立存在。

科学共同体

通俗理解，科学共同体是指在科学领域各个科学家形成的团体[14]。

用库恩的话来说，“一个科学共同体由同一个学科专业领域中的工作者组成。在一种绝大多数其他领域无法比拟的程度上，他们都经受过近似的教育和专业训练；在这个过程中，他们都钻研过同样的技术文

献，并从中获取许多同样的教益”。[15]

也就是说，科学共同体成员对如何从事自己专业的研究都有着普遍一致的看法，它们都秉持着共同的理论和信念。

那么，科学共同体成员所秉持的共同的理论和信念到底是什么呢？库恩称之为“范式”。

范式

在《科学革命的结构》中，库恩对“范式”做出了多种解释，可概括为：“范式”是“科学共同体所共有的‘传统’；科学共同体所共有的‘模型或模式’；科学共同体把握世界的共同理论框架；科学共同体共有的理论和方法上的信念”[16]等。通俗理解，“范式”就是在科学发展的某一时期内形成的，并被某一科学界公认的并指导科学家思想的观念、规律、模式或框架。

比如，早期天文学家共同体的范式就是托勒密的“地心说”，他们围绕“地心说”模式展开自己的理论探究。而哥白尼以后的天文学家，其范式就转变为了哥白尼的“日心说”。“日心说”提供了一种全新的思考模式和视角，为后续的天文学发展确定了新方向。

我们会发现，范式的转变已经不仅仅是个别概念的改变，而是世界观的变化。因此，范式也是关于世界整体的图式，即世界观的描述。科学家遵循什么样的范式，就会产生什么样的世界观。

如果我们做一下延伸会发现，任何领域都可以讲范式。我们现在经常能听到技术变革或产业转型，如，互联网行业从PC端到移动端的转

型，媒体行业如何从传统媒体向新媒体的转型等，其变革的实质都可用范式的转变予以解释。

库恩在科学领域提出“范式”这一概念后，便在西方世界引发了热烈的讨论。

科学的划界标准

库恩将“范式”作为科学划界的标准：一个理论体系如果其自身有“范式”，那么它是在科学范围内的理论；如果其没有“范式”，它就属于非科学的知识。

06

库恩：科学发展的动态模式

“范式”概念的提出，正是库恩拓宽科学新视角的体现。基于这样的新角度，库恩在看待科学发展的模式问题上，是否也有创新之处呢？

以往理论：科学发展的模式

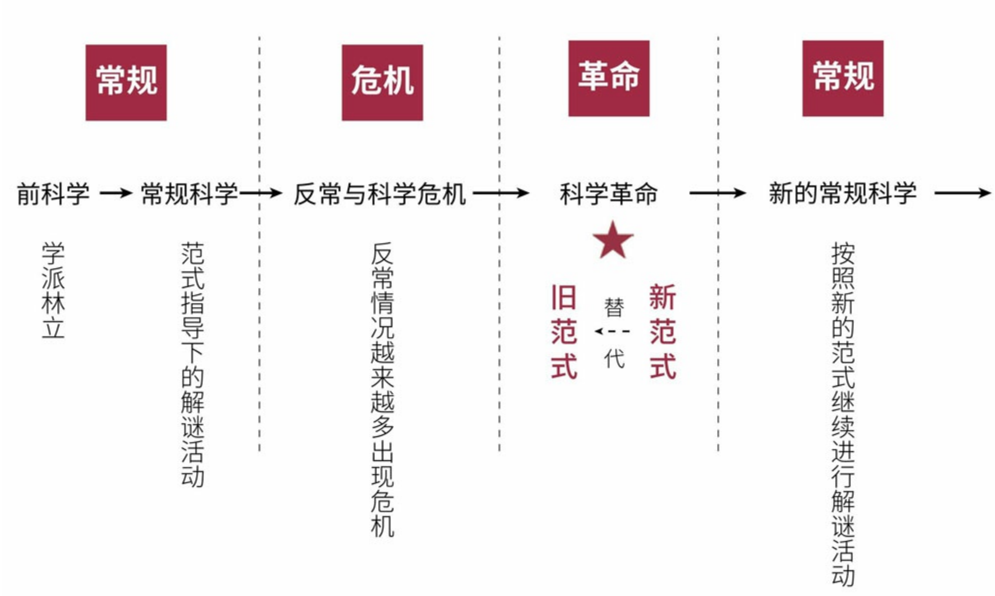
逻辑实证主义的指导原则是归纳主义的“可证实性原则”，只要被经验证实的命题就会被列入科学的范围。因而科学知识的量就会不断增长，随之而来的便是科学系统的日益壮大以及科学事业的蓬勃发展。也就是说，科学的发展意味着各种命题和知识的量的积累和扩展。

波普尔的证伪主义倡导的是“证伪原则”，知识在不断地被“猜想—反驳，再猜想—再反驳……”，即在不断被否定与修正的循环过程中得以完善。科学的发展就意味着科学知识可不断接近真理、逼近真理，科学的进步就体现在“走向真理”的过程中。

科学发展的动态模式

库恩将以上两种方式都予以否定——科学的发展既不是归纳主义者所认为的单纯的量的积累和扩展，也不是证伪主义者认为的对质的不断否定。

他认为，科学的发展是科学共同体活动的结果，它是一个否定与肯定、进化与革命交替的过程，其实质正是“范式”的不断更替和转换。



库恩：科学发展的动态模式

如上图所示，在库恩看来，科学的发展模式是一个动态的循环模式：前科学时期—常规科学时期—反常与科学危机时期—科学革命时期—新的常规科学时期……（一直持续下去）

前科学

任何一门学科在没有形成共同的范式前，即没有形成科学之前的阶段，都处于“前科学”时期。

在这一阶段，针对同一个领域的问题，人们可以各抒己见、畅所欲言，相互争论甚至相互排斥。“学派林立”是这一时期的特征。

常规科学

经过长时间的争论后，大家便逐渐形成统一的理论、方法、框架或模式，即“范式”。科学的发展便进入“常规科学时期”。

科学家开启在“范式指导下的解谜活动”——他们只需按部就班地利用现有范式，去解决科学研究中的各种问题即可，而不用思索着改变范式以及进行各种创造活动。如果科学家解决问题失败或者遇到一些反例的情况，他们也不会去怀疑范式，只会从自身能力中找原因。

在这一阶段，科学的发展看似平稳，实则缺乏创新性，科学家只能在既定的框架内进行研究。

反常与科学危机时期

随着常规科学的渐进式发展，反常现象越来越多。当反常现象数量积累到一定程度时，科学发展就进入“反常与科学危机时期”。

反常现象越发引起科学家的重视，并且使得科学家开始怀疑现有的范式，并动摇对现有范式的信念。

科学革命时期

随着常规科学的危机以及现有范式的危机愈演愈烈，当旧范式不能解决问题时便会爆发范式的转换，科学发展进入“科学革命时期”。

所谓“科学革命”意味着——彻底抛弃旧范式，确立新范式。也就是说在这一阶段，新范式完全取代旧范式，占据主导地位，而非对旧范式某个方面做出“升级”的解释。

可见，新旧范式并不相容，两者处于根本对立的状态。这有点“有你没我，有我没你”的意味。

新的常规科学时期

当一个新的范式确立之后，科学发展便进入一个“新的常规科学时期”，开始新的一轮循环，即常规—危机—革命—常规……

总体而言，库恩提出的“科学发展的动态模式”不是线性的或层层递进的模式，而是肯定与否定交替进行、进化与革命交替进行的动态过程。

范式：不可通约性

在“科学革命”时期，新旧范式的对立性正是其“不可通约性”的体现。“范式的不可通约性”是指两个相互对立的范式不可能同时为真，且两者也无法相互理解的特性。不同范式之间不存在孰优孰劣的问题，因而不同范式也无法进行比较。

比如，“地心说”和“日心说”这两种范式不能同时为真，且两派的科学家团体也无法做到互相理解。因此，两者并不具有可比性，每一派的科学家都会为自己的范式进行辩护。不能判断谁的范式更有优越性，也不存在一个可以进行比较的标准。所以新旧范式之争，有一点各说各话的感觉。

范式的转换

既然新旧范式不可通约，那么新的范式从何而来呢？新旧范式的转换又是如何发生的？

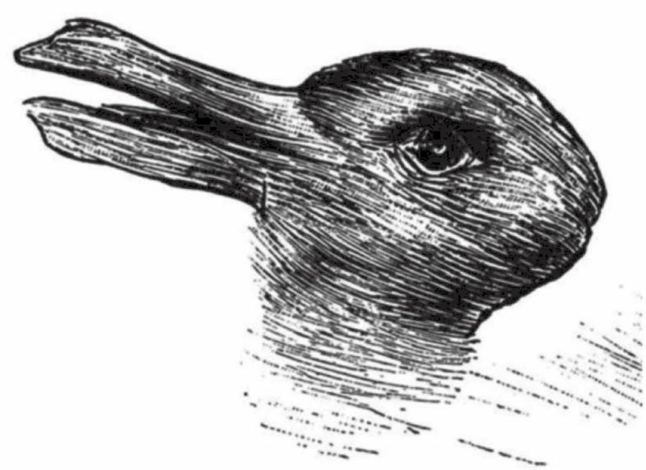
在库恩看来，新范式的产生并不是人们对以往客观现象的认识进行

变革的结果，而是来自一种“神秘的灵感”。因为范式是科学共同体的共同信念，正是科学家的某种“想象的直觉”，使其在脑海中涌现出某个理念，从而形成新的范式。可以说，库恩对“新范式的产生”的解释带有某种非理性的神秘色彩。

新旧范式的转换有点类似宗教信仰的转变。科学家们通过宗教式的狂热宣传，使大家转换信念，从而抛弃旧范式选择新范式。

因为不同范式之间并没有好坏优劣的标准，就如下面这张鸭兔图所示，你把它看成鸭子也行，看成兔子也行。那么，范式的转变过程便是使人们从“相信它是一只兔子”转换成“相信它是一只鸭子”的过程。

我们发现，范式的更替并不是理性方式的更替，它并非靠实践的检验完成，而是以科学共同体成员的赞成与否为标准。如果共同体成员一致认可新范式，那么，新范式就可以替代旧范式。



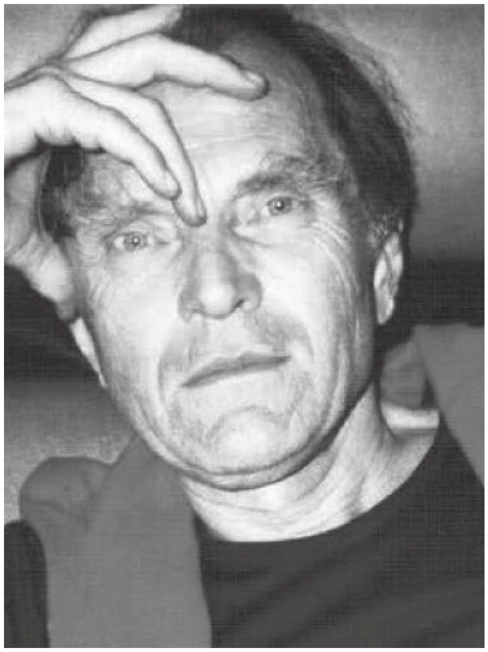
鸭兔图

库恩还认为，范式的转变是一代人的转变。新范式的胜利，意味着具有创新精神的一代科学家对保守的老一代科学家的取代。

基于这样的观点，科学的发展便呈现出一种随机演化的、具备各种可能性的散射状态[17]，而非一个从低级到高级、不断接近真理的线性样态。由此，库恩也就否定了波普尔所谓的科学发展是不断接近真理的观点。

可以说，库恩的理论带有某些想象的成分，也因此表现出非理性的色彩。但总体而言，库恩的非理性成分还在一定限度之内，真正将历史学派中的非理性色彩推向极端的是费耶阿本德。

07
费耶阿本德：反对方法，怎么都行



保罗·费耶阿本德（Paul Feyerabend，1924—1994年），科学哲学家，出生于奥地利，以他在美国加利福尼亚大学伯克利分校做教授的三十余年间（1958—1989年）的著作最广为人知。

1924年，费耶阿本德出生于奥地利的维也纳，1947年进入维也纳大学学习，1951年获得哲学博士学位。1952年他前往英国向维特根斯坦学习，而后在波普尔的指导下做博士后的研究。费耶阿本德的主要著作有《反对方法——无政府主义知识论纲要》《自由社会中的科学》以及《告别理性》等。

费耶阿本德可谓科学哲学史上一位公认的怪才。他的“怪”体现在他

提出的理论与之前科学哲学的公认观点之间有着极大的冲突，他的科学哲学表现出了极端色彩，甚至最后走向“反科学”的境地；而他的“才”体现在他的这套带有冲击力的理论并非大放厥词，而是有着十分精辟的分析论证过程。

接下来，我们将从“反对方法”和“反对理性”这两个维度去介绍费耶阿本德的思想。

反对方法

之前哲学的各个流派虽观点各异，但在方法论层面他们共同认为：进行科学研究总有方法可循，总能找到获得科学知识的普遍方法论原则[18]。而费耶阿本德对以往所有理论派别予以极端的批判。基于他对科学史的研究，他提出了一种看待科学的全新可能性。

他认为，科学研究并没有统一的方法可寻，不存在单一的、独断的、不变的教条式的方法。他否认科学方法，也反对一切方法。

费耶阿本德说：“只有一条原理，它在一切境况下和人类发展的一切阶段上都可加以维护。这条原理就是：怎么都行。”[19]

在他看来，科学家们“并不知道现今所存在的各种观点之中，哪一个可能通过非理性的捍卫而成为未来的理性。由于缺乏这样的保证，他们就不得不进行猜测，而这种猜测只能取决于个人的倾向……在任何情况下我们都应当允许这种倾向与理性相对立，因为科学可能因此而得益”。[20]

这意味着，人们在进行科学研究时，使用任何方法——理性的与非

理性的方式，都是可行的策略。科学家不要被某种模式化的框架束缚，不用去遵循某种固定的、普遍的与规范的原则，只要能解决问题就可以。

科学：无政府主义的事业

费耶阿本德的主张是一种“无政府主义”的方法论。

他认为，科学事业应该是“无政府主义”的事业，科学研究应处于“放任自流”的状态——人们抛弃一切固有的僵化模式、传统与原则，抛弃整齐划一的方法规范科学研究，任何人都可以用任何方法以更加开放、创造和自由的态度大胆“搞科学”。

“没有混乱，就没有知识”，“不经常排除理性，就没有进步”[21]。在费耶阿本德看来，混乱、偏差和机会主义更能促进科学的繁荣。

一切方法论都有局限性

“怎么都行”，看上去像一句哗众取宠的口号，甚至我们以常识理解也会产生质疑：搞科学研究，怎么能“怎么都行”呢？

费耶阿本德自己说：“我的意思不是用一组一般法则来取代另一组一般法则。我的意图倒是让读者相信，一切方法论，甚至最明白不过的方法论都有其局限性。”[22]

人们往往会执着于某一种方法，认为“只有这样才行”，比如，当人们相信只有通过观察归纳才能得出结论时，就会陷入迷信规则的教条中。正是这种方法论的局限性，禁锢了人的思维而无法实现自我突破。

因此费耶阿本德提出，并不是“只有这样才行”，而是“怎么都行”。他反对任何一种方法论统治的独断性，他推翻传统的一切教条。

的确，费耶阿本德的理论非常新颖，且与西方传统科学哲学的思维背道而驰，因而表现出了极强的冲击力。其思想一经发表，便在西方学界引起轩然大波。

08
费耶阿本德：向理性告别

传统的科学哲学，无论是逻辑实证主义还是证伪主义都将科学看作理性指导下的事业，尽管库恩提出“范式的不可通约性”的问题已表现出非理性色彩，但总体而言，库恩的非理性主义还在一定限度之内。尤其到了后期，其理论中的非理性要素已经相对弱化。

而费耶阿本德则将非理性主义发挥到极致。

非理性的方式

传统观念认为“新范式对旧范式的取代”是一种理性的进步方式，新范式更加具有科学性与进步性。但费耶阿本德认为，新旧范式之间本身就不存在可以判断优劣的客观标准，不同范式之间具有“无公度性”[23]。新旧范式的转换并不是一种理性的转换，它与当时的社会条件、知识背景、群众的心理因素以及科学家的宣传手法、技巧等“非理性要素”相关。

也就是说，科学的进步并不完全是理性力量使然的结果，还有诸多非理性的方式也可作为科学进步的有力手段。

以“考察伽利略的这段科学史”为例。

传统观点认为，伽利略通过数学与实验的方法进行科学研究，他以理性的方式使哥白尼的学说获得胜利。但费耶阿本德对此做出另一种解读：伽利略恰恰不是以理性的方式，而是借助非理性的方式，如某种宣

传技巧，使其在争论中占据上风，从而说服大众相信哥白尼的“日心说”。

我们这里不妨来详细分析一下。

当时，人们普遍相信“眼见为实”的观念，即只有通过肉眼观察到的事实才是可靠的，只有通过自己的感官获得的结果才是真实的。而人们反对“日心说”的一个原因是：人们无法通过观察感知火星和金星的亮度变化（因为如果行星围绕着太阳转，那么火星和金星在特定时期接近地球时，其亮度比平时大40—60倍），这就与“眼见为实”这个观念相冲突。因而人们判断行星不是围绕着太阳运行。

在费耶阿本德看来，伽利略要做的正是有效说服大家，改变大家的信念——不要仅仅相信自己感官呈现的内容[24]，更要相信通过科学仪器获得的观察结果才是可靠的。伽利略通过自制的望远镜观察到，火星和金星在特定时候确实比平常亮40—60倍。

但人们还是不相信望远镜观察到的东西，且当时也并没有完善的关于望远镜的理论，那这时该怎么办呢？

在费耶阿本德看来，伽利略使用了一种说服技巧，从人们的常识入手引导人们相信他所倡导的理论，从而改变想法。比如，人们分别用肉眼和望远镜观察远处的一座山，比较一下哪种情况看到山上的树更为清晰？结果当然是通过望远镜看到的树更为清晰了。

伽利略正是以这样的方式来说服大众相信科学仪器观察到的事实。在费耶阿本德看来，从“地心说”到“日心说”的范式转换并不是理性的转换方式，而是带有非理性色彩的转换方式，它是科学家通过演说技巧而获得的胜利。

反科学霸权

基于这样的观点，我们发现，科学的权威不正是一群具有话语权的科学家，通过发表科学观点说服大众而被建构起来的吗？

在费耶阿本德看来，科学家“使用了由他们支配的一切方法——论证、宣传、施加压力战术、恐吓、游说——来达到他们的目的”。[25]

科学于大众而言被日益神圣化。普通大众其实离科学研究距离遥远，且没有能力接触到真正的科学研究。于是，科学家怎么说，普通大众就会怎么相信，最后大众逐渐丧失判断力。随着人们日益崇尚科学，最后就会导致人们的“唯科学主义”以及对科学的迷信化。

费耶阿本德说：

> 科学和神话在许多方面是交叠的，我们以为我们感知的那些差异性往往是些局部的现象。[26]
>
> 科学同神话的距离，比起科学哲学打算承认的来，要切近得多。科学是人已经发展起来的众多思想形态的一种，但并不一定是最好的一种。科学惹人注目，哗众取宠而又冒失无礼，只有那些已经决定支持某一种意识形态的人，或者那些已接受了科学但从未审察过科学的优越性和界限的人，才会认为科学天生是优越的。……科学是最新、最富有侵略性、最教条的宗教机构。[27]

我们已然感受到费耶阿本德的极端态度，他以极其富有冲击力的语言反对科学霸权和理性霸权。

向理性告别

对科学和科学方法的吹捧，最后会导致一个严重的后果：人们最终只会按照一套科学的模式和标准行事，人性中的多重可能性无疑会被无情抹杀。

因此，费耶阿本德倡导多元视角的平等主义和相对主义：没有方法，怎么都行。科学与非科学之间没有明确的标准和界限，也没有所谓的科学真理的存在。

向理性告别吧！不要再陷入对科学过度迷信的陷阱。科学可能是美景，也可能是深渊；科学可能是天使，也可能是魔鬼！

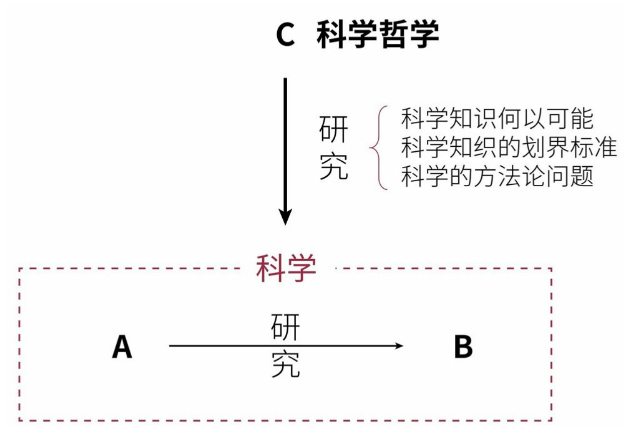
可以说，费耶阿本德的理论具有很强的偏激性和非理性特征。但是，他也确实给我们提供了另一种看待科学可能性的思维方式。

读到这里，你是否也会联想到哲学史上的尼采和福柯呢？尼采说“上帝死了”，福柯认为“现代社会就是一所大监狱”，而费耶阿本德将“科学视为了一个宗教机构”。他们都以非常极端的言论表达自己的观点和立场，以冲破一切传统和束缚。

或许，这就是哲学史吧。有建构，就有解构；有肯定，就有否定；有建设，就有破坏。各种多维度的视角，才会构成完整而立体的西方哲学。

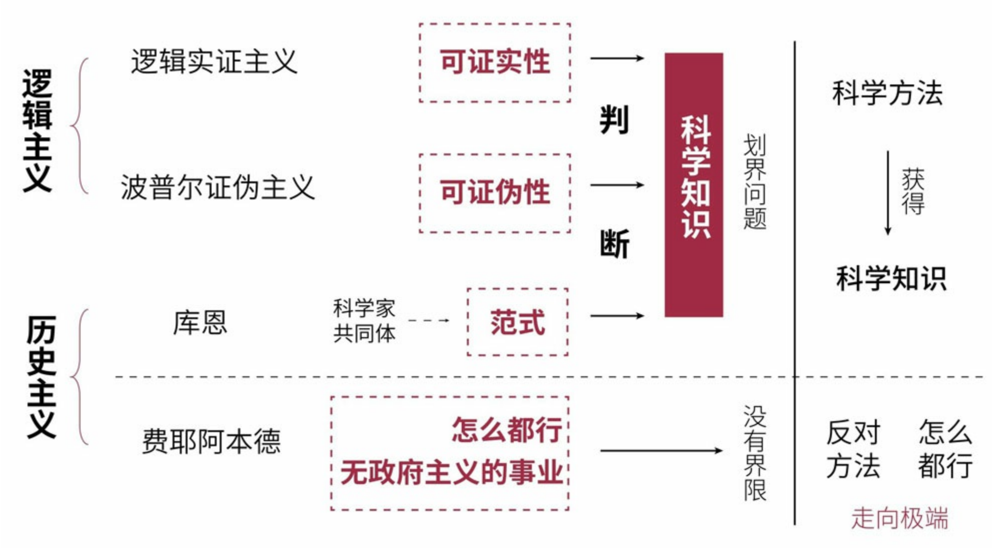
小结：
科学哲学

本篇章，我们讨论了“什么是科学哲学”以及“科学哲学讨论什么”等问题。科学研究世界本身，而科学哲学是对科学本身的研究：科学知识何以可能？科学与非科学知识的划界标准是什么？科学的方法论是什么？



科学哲学讨论什么

基于这些问题，我们介绍了逻辑主义和历史主义这两大流派。



逻辑主义和历史主义概览

逻辑实证主义和证伪主义都属于逻辑主义的大范畴，它们都从逻辑推理的角度对“科学知识何以可能”以及“科学的划界问题”做出解释；而历史主义则将社会历史要素纳入科学哲学的研究范畴。

波普尔

对如何获得科学知识这一问题，逻辑实证主义通过经验归纳的方法得出一个具有普遍必然性的结论，只要这个结论可以被经验证实，就说明它是科学的理论。

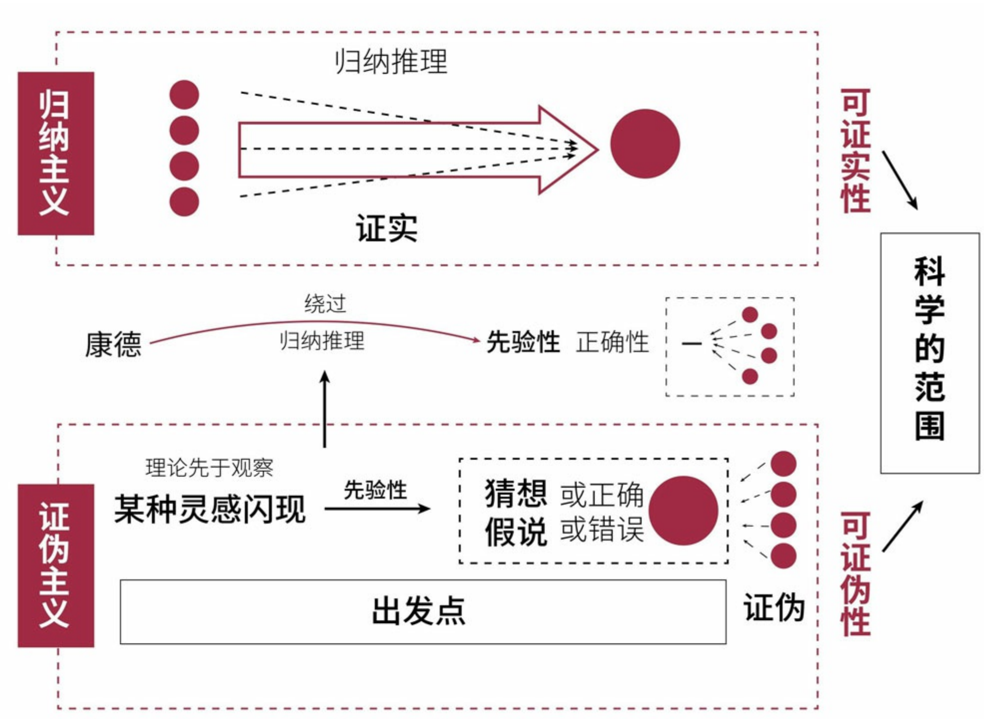
波普尔则对归纳方法提出质疑。

归纳问题的要害在于，如何从观察陈述（单称命题）推导到普遍陈述（全称命题）？

波普尔对先哲们——休谟、康德、莱欣巴赫与卡尔纳普等哲学家对于归纳问题的解释统统予以批判，他断言：在科学方法中要排除归纳

法，并将归纳法逐出科学领域。

波普尔提出“理论先于观察”的观点。他认为人的骨子里具有某种天生的能力和某种期望，这会驱使人们对世界的各种问题进行大胆的猜测[28]。人猜测出来的理论有可能是正确的，也有可能是错误的。因而人对世界的猜想，是一种“尝试性的假说”。

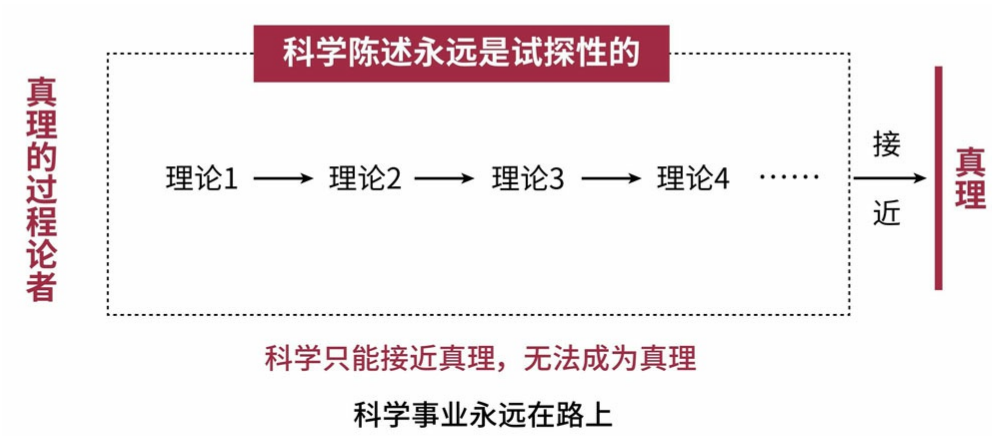


归纳主义与证伪主义比较

如何检验假说，波普尔选择了和归纳主义不同的道路。归纳主义是验证理论的正确性，而波普尔则是要想办法通过经验证伪这个假说。如果这个理论具备了可证伪性，则它就具备了成为科学知识的可能性。

基于证伪主义，波普尔提出了科学发展的模式：问题—猜想—反驳—新的问题—再猜想—再反驳……科学研究像一趟没有终点的接力跑，科学系统也是一个动态发展的系统。

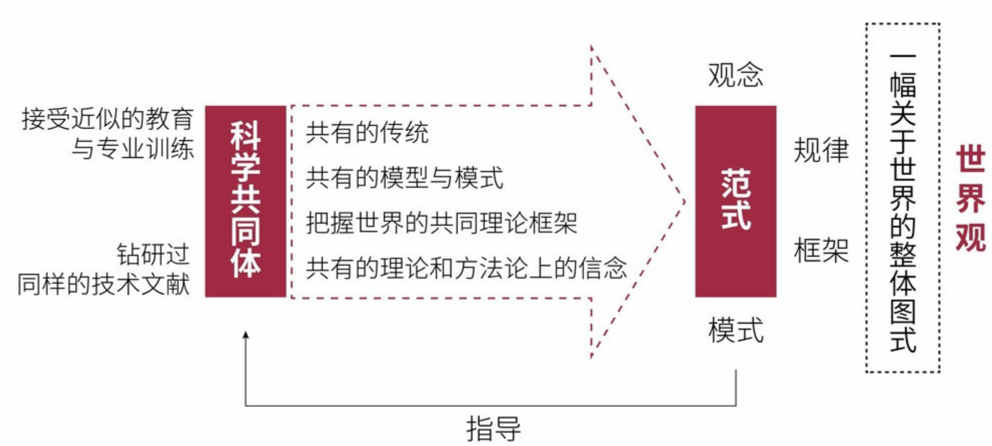
因而，科学永远都在追求真理的路上，科学只能接近真理而无法成为真理。



波普尔的真理观

库恩

关于库恩，我们重点把握他的“范式”理论。



库恩：范式

所谓范式，就是科学共同体成员对如何从事自己专业的研究秉持着共同的理论和信念。通俗理解，范式就是科学共同体的各个成员共同遵

循的东西，可以是一种观念，一种模式或者框架。所有的共同体成员都会按照公认的“范式”来进行科学研究。

库恩也将“范式”视为科学划界的标准。一个理论体系，如果自身有“范式”，那么他就在科学范围内，如果没有“范式”就属于非科学的知识。

在看待科学发展的模式问题上，库恩提出了一个全新的模式：常规—危机—革命—常规……。他认为科学发展是一个否定与肯定、进化与革命交替的过程，科学发展的实质是范式的不断更替和转换。

其中革命时期——抛弃旧范式，确立新范式是最为关键的阶段。新旧范式之间具有着“不可通约性”。库恩认为新范式的产生来自某种神秘的灵感，范式的转换类似于宗教信仰的转换。

库恩的理论已经透露出非理性主义的色彩，但库恩在晚期又极力挽回自己理论中的非理性要素，他不认为自己走向了相对主义。

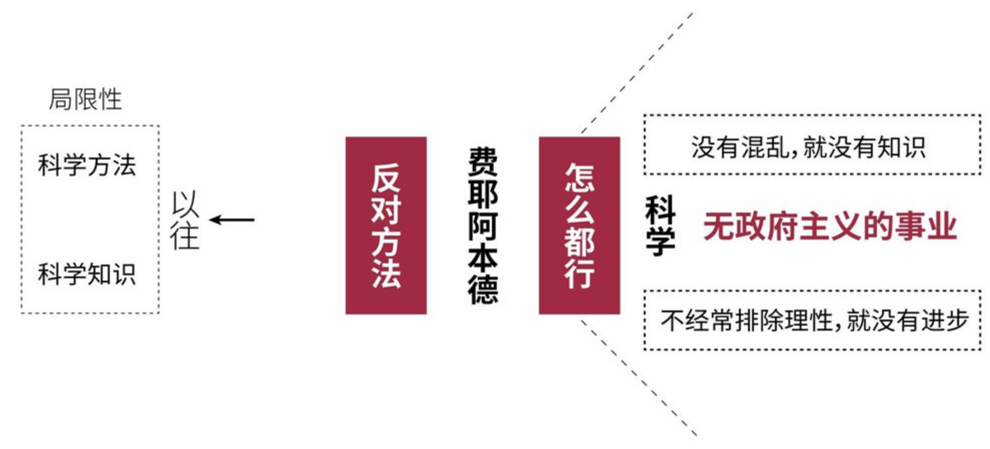
费耶阿本德

费耶阿本德则将非理性主义发挥到极致，将历史主义学派推向极端。

他反对一切方法——不存在什么单一的、独断的、不变的教条式的方法，他认为一切方法论都有局限性。进行科学研究，不要受到条条框框的束缚，只要能增进知识，能解决问题，怎么都行。科学应该是“无政府主义”的事业。

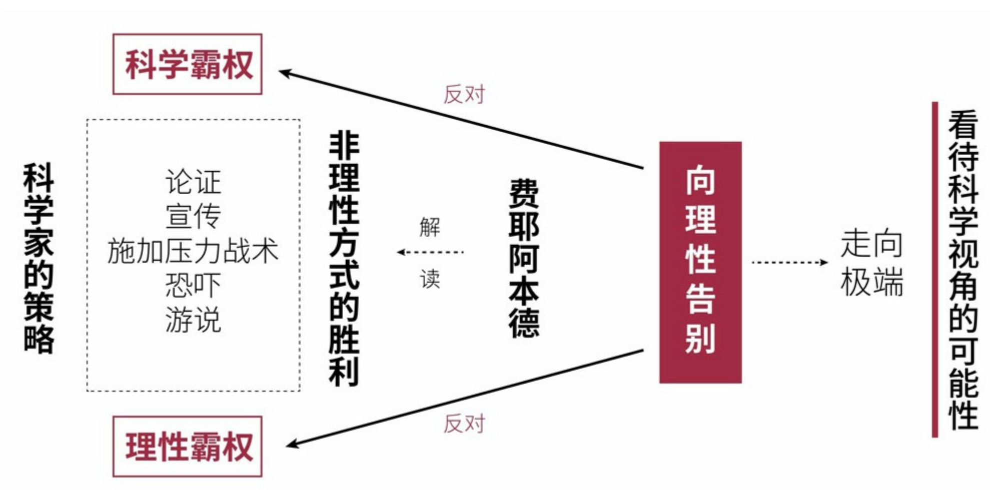
费耶阿本德发出“向理性告别”的呼声：人们，让我们向理性告别

吧！让我们携起手来反对一切理性霸权和科学霸权，千万不要陷入对科学的迷信境地。科学是最富有侵略性、最教条的宗教机构。



反对方法，怎么都行

费耶阿本德将传统观念统统推翻，表现出了极强的破坏力和后现代哲学的色彩。



向理性告别

我们不得不说，费耶阿本德的理论只是他个人对于科学哲学的看法。这样的看法有没有缺陷呢？笔者个人认为是有缺陷的，或许他的劲儿使得太大了，走向了极端。

但我们也可以猜测一下，他如此用力过猛，用意何在？或许，他认为只有通过这种惊悚的表达才能引起大众的注意，唤醒大众的警觉。而这样的理论之所以能被写进科学哲学史，就在于费耶阿本德的精辟论述，他可以把一个大家习以为常的事情，从另一个角度说得头头是道。

笔者想，这正是哲学的魅力所在。

哲学可以为我们提供各种关于世界可能性的解读，而哲学的精神就在于思想的纯粹自由。

---

[1] 逻辑主义可分为逻辑实证主义（以归纳为主导方法）和证伪主义（以演绎为主导方法），证伪主义是对实证主义的批判。

[2] 历史主义拓宽思路，是对逻辑主义的批判。

[3] 在传统哲学中，归纳主义的方法是一种界定科学知识的方法。

[4] ［英］卡尔·波普尔．科学发现的逻辑[M]．查汝强，邱仁宗，译．北京：科学出版社，1986:69.

[5] 马抗美，胡明，常绍舜，等．现代西方哲学评介[M]．北京：中国政法大学出版社，2003:98.

[6] 马抗美，胡明，常绍舜，等．现代西方哲学评介[M]．北京：中国政法大学出版社，2003:99.

[7] ［英］卡尔·波普尔．猜想与反驳[M]．傅季重，纪树立，周昌忠，等译．上海：上海译文出版社，1986:67.

[8] 这里的科学指经验科学。

[9] ［英］卡尔·波普尔，客观知识[M]．舒炜光，卓如飞，周柏乔，等译．上海：上海译文出版社，1987:10.

[10] “猜想—反驳”的方法就是“证伪主义”的方法。

[11] 科学家的固有理念认为，科学的任务就是论证理论之正确，最终提供权威性的解释即可，而不是检验理论的错误。任何一个科学家都不愿承认自己发表的理论可被证伪，因为如果这样，他们会认为自己的一生精力都耗在了站不住脚的理论上。

[12] 无论是证实原则还是证伪原则，两者都在理性的逻辑范畴内。

[13] ［美］托马斯·库恩．科学革命的结构[M]．金吾伦，胡新和，译．北京：北京大学出

版社，2003:158.

[14] 科学共同体未必一定是有形的组织，也可以是无形的学派。

[15] ［英］托马斯·库恩. 科学革命的结构[M]. 金吾伦，胡新和，译. 北京：北京大学出版社，2003:159.

[16] 郑毓信. 科学哲学十讲[M]. 南京：译林出版社，2013:95-96.

[17] 因为新旧范式之间不存在谁优谁劣的可比性，新范式的确立只不过是人进行选择的结果。

[18] 比如，逻辑实证主义通过“归纳—证实”推导出科学知识；波普尔的证伪主义以演绎法为本质的“证伪原则”作为判断科学知识的标准；库恩从历史主义的角度看待科学，将“范式”视作方法论意义上的模型，以有无“范式”作为科学知识的划界标准。

[19] ［美］保罗·费耶阿本德. 反对方法[M]. 周昌中，译. 上海，上海译文出版社，1992:6.

[20] 郑毓信. 科学哲学十讲[M]. 南京：译林出版社，2013:145-146.

[21] 赵敦华. 现代西方哲学新编[M]. 北京：北京大学出版社，2001:210.

[22] ［美］保罗·费耶阿本德. 自由社会中的科学[M]. 兰征，译. 上海：上海译文出版社，1990:158.

[23] 与库恩的“范式的不可通约性”所表达的观点基本一致。

[24] 有时候人看到的未必是真实的，感官经验往往会导致错误的观察结果。

[25] 郑毓信. 科学哲学十讲[M]. 南京：译林出版社，2013:147.

[26] ［美］保罗·费耶阿本德. 反对方法[M]. 周昌中，译. 上海，上海译文出版社，1992:256-257.

[27] ［美］保罗·费耶阿本德. 反对方法[M]. 周昌中，译. 上海，上海译文出版社，1992:255.

[28] 波普尔是一个先验论者，但他又与康德有着不同之处。康德直接赋予了先验形式以“正确性”。感性的纯形式“时间和空间”以及知性的纯形式“范畴”，自始就是先验的、不证自明的、正确的，因为你并不需要去论证这些先验形式的对错。但在波普尔这里，人的先验的能力以及人具有的天生的期望不一定是正确的。

参考书目

赵敦华．现代西方哲学新编[M]．北京：北京大学出版社，2001.

张汝伦．现代西方哲学十五讲[M]．北京：北京大学出版社，2003.

刘放桐．新编现代西方哲学[M]．北京：人民出版社，2000.

马抗美，胡明，常绍舜，解战原．现代西方哲学评介[M]．北京：中国政法大学出版社，2003.

陈嘉明．现代西方哲学方法论讲演录[M]．桂林：广西师范大学出版社，2009.

姚大志．当代西方政治哲学[M]．北京：北京大学出版社．2011.

［德］彼得·斯洛特戴克．哲学气质[M]．谢永康，丁儒亢，译．桂林：漓江出版社，2018.

［法］弗朗索瓦·多斯．解构主义史[M]季广茂，译．北京：金城出版社，2011.

［德］马克斯·霍克海默，西奥多·阿多诺．启蒙辩证法[M].渠敬东，曹卫东，译．上海：上海人民出版社，2006.

［德］格尔哈特·施威蓬豪依塞尔．阿多诺[M]．鲁路，译．北京：中国人民大学出版社，2008.

［英］罗斯·威尔逊．导读阿多诺[M]．路程，译．重庆：重庆大学出版社，2016.

［美］赫伯特·马尔库塞．单向度的人：发达工业社会意识形态研究[M]．刘继，译．上海：上海译文出版社，2008.

［美］赫伯特·马尔库塞．反革命和造反[M]．波士顿：波士顿大学出版社，1972.

谢玉亮．马尔库塞乌托邦思想的现代性阐释[M]．北京：中国社会科学出版社，2014.

［德］德特勒夫·霍斯特．哈贝马斯[M]．鲁路，译．北京：中国人民大学出版社，2010.

［英］芬利森．哈贝马斯[M]．邵志军，译．南京：译林出版社．2010.

［法］莫里斯·梅洛-庞蒂．知觉现象学[M]．姜志辉，译．北京：商务印书馆，2001.

［美］丹尼尔·托马斯·普里莫兹克．梅洛-庞蒂[M]佘碧平，译．上海：上海人民出版社，2011.

［法］艾曼努埃尔·埃洛阿．感性的抵抗[M]曲晓蕊，译．福州：福建教育出版社，2016.

杜小真，刘哲．理解梅洛-庞蒂：梅洛-庞蒂在当代[M]．北京：北京大学出版，2011.

张尧均．隐喻的身体[M]．杭州：中国美术学院出版社，2006.

［德］伽达默尔．真理与方法[M]．洪汉鼎，译．上海：上海译文出版社，1999.

［德］乌多·蒂茨．伽达默尔[M]．朱毅，译．北京：中国人民大学出版社，2010.

［法］米歇尔·福柯．疯癫与文明[M]．刘北成，杨远婴，译．北京：生活·读书·新知三联书店，2012.

［法］米歇尔·福柯．词与物：人文科学的考古学[M]．莫伟民，译．上海：上海三联书店，2016.

［法］米歇尔·福柯．规训与惩罚[M]．刘北成，杨远婴，译．北京：生活·读书·新知三联书店，2012.

［法］米歇尔·福柯．权力的眼睛：福柯访谈录[M]．严锋，译．上海：上海人民出版社，1997.

［法］米歇尔·福柯．性经验史[M]．佘碧平，译．上海：上海人民出版社，2005.

［美］詹姆斯·米勒．福柯的生死爱欲[M]．高毅，译．上海：上海人民出版社，2018.

［英］萨拉·米尔斯．导读福柯[M]．潘伟伟，译．重庆：重庆大学出版社，2017.

［英］安妮·施沃恩，［英］史蒂芬·夏皮罗．导读福柯《规训与惩

罚》[M]．庞弘，译．重庆：重庆大学出版社，2018.

［德］克拉达，［德］登博夫斯基．福柯的迷宫[M]．朱毅，译．北京：商务印书馆，2007.

［法］雅克·德里达，书写与差异[M]．张宁，译．北京：生活·读书·新知三联书店，2001.

［法］雅克·德里达．声音与现象[M]．杜小真，译．北京：商务印书馆，2010.

［法］雅克·德里达．一种疯狂守护着思想——德里达访谈录[M].何佩群，译．上海：上海人民出版社，1997.

［英］尼古拉斯·罗伊尔．导读德里达[M]．严子杰，译．重庆：重庆大学出版社，2015.

卢德友．德里达[M]．西安：陕西师范大学出版总社，2017:7

［美］约翰·罗尔斯．正义论[M]．何怀宏，何包钢，廖申白，译．北京：中国社会科学出版社，2016.

［荷］佩西·莱宁．罗尔斯政治哲学导论[M]．孟伟，译．北京：人民出版社，2012.

邓肄．罗尔斯政治哲学解读[M]．北京：中国政法大学出版社，2014.

龚群．罗尔斯政治哲学[M]．北京：商务印书馆，2006.

杨玉成．罗尔斯[M]．陕西：陕西师范大学出版总社，2017.

［美］汉娜·阿伦特．极权主义的起源[M]．林骧华，译．北京：生活·读书·新知三联书店，2014.

［美］汉娜·阿伦特．艾希曼在耶路撒冷：一份关于平庸的恶的报告[M]．安尼，译．南京：译林出版社，2017.

［美］汉娜·阿伦特．人的境况[M]．王寅丽，译．上海：上海人民出版社，2017.

［英］帕特里克·海登．阿伦特：关键概念[M]．陈高华，译．重庆：重庆大学出版社，2017.

［美］达纳·维拉．剑桥阿伦特指南[M]．张笑宇，陈伟，译．南京：译林出版社，2018.

［英］西蒙·斯威夫特．导读阿伦特[M]．陈高华，译．重庆：重庆大学出版社，2018.

［德］沃尔夫冈·霍尔，［德］贝恩德·海特尔，［德］斯特凡妮·罗森穆勒．阿伦特手册[M]．王旭，寇瑛，译．北京：社会科学文献出版社，2015.

［英］卡尔·波普尔．客观知识[M]．舒炜光，卓如飞，周柏乔，等译．上海：上海译文出版社，1987.

［英］卡尔·波普尔．科学发现的逻辑[M]．查汝强，邱仁宗，译．北京：科学出版社，1986.

［英］卡尔·波普尔．猜想与反驳[M]．傅季重，纪树立，周昌忠，蒋弋为，译．上海：上海译文出版社，1986.

［美］托马斯·库恩．科学革命的结构[M]．金吾伦，胡新和，译．北京：北京大学出版社，2003.

［美］保罗·费耶阿本德．反对方法[M]．周昌中，译．上海：上海译文出版社，1992.

［美］保罗·费耶阿本德．自由社会中的科学[M]．兰征，译．上海：上海译文出版社，1990.

郑毓信．科学哲学十讲[M]．南京：译林出版社，2013.

后记

《哲学100问》全三季的内容，到这里就结束了。从古希腊到后现代哲学，我们领略了69位西方哲学家的思想魅力，聆听了跨越2500年人类文明的华彩乐章，攀登了人类精神世界的一座又一座高峰。这趟思想探险之旅时而紧张刺激，时而舒缓愉悦，时而痛苦绝望，时而激情绽放。

谨以此书向先哲致敬——正因无数先哲的探索精神，才使得当下的我们能享受这场人类思想的顶级盛宴。其次，我们也要向能坚持读完哲学史的“自己”致敬——在这个快节奏的时代，能真正静下心阅读哲学史，这本身就是对自身修为的极大考验。

建构、多元与解构

纵观《哲学100问》三季内容，每一季都独具特色。

第1季的从古希腊到黑格尔哲学，带有传统而朴素的思辨色彩。哲学家通过探寻“逻各斯”完成“抽象建构”（理性的建构、自我主体性的建构、人与世界关系的建构、人类生存内在秩序的建构）之任务。

第2季的现代西方哲学，表现出多元、绚丽、开放和包容等特征。各哲学流派百花齐放，逐渐显露出“反传统形而上学、反本质主义、反基础主义”的倾向。但总体而言，其“反”的力度不够猛烈，还未走向极端；

第3季的后现代西方哲学，则体现出极强的反叛性和摧毁性——拒绝同一性、拒绝本质主义、拒绝宏大的叙事，寻求不确定性和模糊性，寻求碎片性、多元性和差异性。

从第1季的“理性建构”到第2季的“反理性”再到第3季的“彻底解构”，在这趟哲学之旅中，我们感知到了人类思想从简单到复杂、从浅显到深刻、从单一都多元的发展过程。

哲学史，我们到底学到了什么

《哲学100问》三季读完，或许你会产生这样的困惑：哲学史，我们到底学到了什么？

我认为可归结为最为核心的一点，即“批判性的思维模式”。所谓“批判”，并不是指你遇到问题时对其进行的“否定与指责”，而是站在理性的角度对问题进行“重新审视”——澄清问题前提，之后给出自己的解决方案。

这样的思维素养，恰恰是你通过哲学史的学习而逐渐培养起来的：你要搞清楚哲学家为什么会提出这样的理论，其提出这样理论的前提条件是什么，即“澄清前提”；而后再去弄清楚哲学家从哪些角度提出了自己的全新理论，其理论和其他理论之间的差别是什么，哲学家是如何解决其遇到的问题的，即“给出解决问题的方案”。

通过系统学习哲学史，你便能逐渐培养出批判性的思维能力。当你面对实实在在的生活难题时，你便会对其多一些冷静的审视和思考，少一些无畏的抱怨和指责。

我想，这就是我们学习哲学史的最大收获。

哲学的永恒魅力

一直以来，我都坚持一个理念：哲学与生活不能脱节。普通大众学习哲学并非为搞学术研究，而是提升思考力以更加从容、淡定的姿态去生活。唯有如此，晦涩的哲学理论才能“鲜活”起来，才能与每个人的生命体验合而为一，哲学因此才能绽放永恒的魅力。

哲学本身是冷峻的，因为它是对生活本质的客观揭示；但哲学又是温暖的，因为它向我们传递了生命与人性的温度。

在这个喧嚣的时代，哲学给予了我们心灵的慰藉，赋予了我们“认清生活真相后，依然热爱生活”的勇气。当哲学内化为我们的生活方式时，我们便会“哲学地”去处理周遭的人、事、物，从而与世界达成真正的和解。

虽然哲学无法给我们明确的答案，但哲学可以训练我们的思维能力以寻找答案。哲学可以提升我们解决生活困境的能力，给予我们解决生活难题的力量，培养我们与世界的相处能力！

愿《哲学100问》能给每位读者提供心灵的智慧及生命的力量，愿大家都能勇敢、坚定地去做一个“通透、自在、豁达、深刻”的哲学人。

特别致谢

《哲学100问》三季内容，最先源于喜马拉雅音频课程，而后整理

成书出版发行。前后整整历时四年。这一路走来，遇到的困难比想象多得多，在这里要感谢给予我支持和帮助的师长们和朋友们。

特别感谢中国出版集团旗下华文出版社宋志军社长的鼎力支持，特别感谢责任编辑方昊飞老师对本书的倾心付出，感谢华文出版社营销中心的老师们对本书的营销推广。同时，也要感谢喜马拉雅的老师们对《哲学100问》音频课程的支持。

当然，也要特别感谢一路支持我的听众朋友和读者朋友，你们的鼓励和支持，给了我无限动力。感谢有你们！

我写给你们的《哲学100问》结束了。

但于你们而言，属于自己的思想探险之旅或许才刚刚启程！期待着你们的光荣绽放！

我是书杰，期待再会！